M VI·53

Ph.
a.
653

J. Degmair
1817.

Immanuel Kants

Vorlesungen

über die

philosophische Religionslehre.

BIBLIOTHECA BAMBERGENSIS

Leipzig, 1817.
Bei Carl Friedrich Franz.

Staats-
Bibliothek
Bamberg

Vorrede.

Der ehrwürdige Kant schrieb bekanntlich keine besondere natürliche Theologie, und diese fehlt in dem Cyklus seines, mit der philosophischen Rechts- und Tugendlehre begonnenen, Systems der practischen Philosophie. Seine Forschungen in dieser Wissenschaft, und die von ihm gewonnenen Resultate lagen daher bisher in seinen übrigen kritischen Schriften zerstreut. Nichts desto weniger las er, als akademischer Lehrer, diese Wissenschaft, und zwar nach Baumgarten und Eberhard, mit Beifall, von welchen er den erstern für gründlicher hielt, als den letztern; und das nachfolgende Werk ist in solchen Vorlesungen, die er in den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts über die natürliche Theologie hielt, sorgfältig nachgeschrieben.

In unserer Zeit, wo man das Studium der Kantischen Werke zu vernachlässigen, und seine unsterblichen Verdienste um alle Theile der Philosophie herabzuwürdigen anfängt; in unserer Zeit, wo, an die Stelle der blühenden Periode der Philosophie von 1785 — 1800, ein trauriger Mysticismus, und, durch diesen herbeigeführt, eine ziemliche Kälte gegen alle Philosophie getreten ist, dürfte

es nicht überflüssig seyn, durch die Mittheilung der Kantischen Vorlesungen über natürliche Theologie, nicht nur die Erinnerung an jenen Heros der jüngern und gereiftern Philosophie zu erneuern, sondern auch seine ernste Stimme, die schon vor dreißig Jahren gleichsam prophetische Worte in Beziehung auf die folgende Zeit aussprach, über den Mysticismus und den Pantheismus in der Philosophie zu vernehmen.

Mögen also auch die Anhänger des letztern den Werth von Kants philosophischer Religionslehre herabsetzen; es dürften doch noch manche einsame Denker aus jener glücklichen Zeit philosophischer Forschung in Teutschland vorhanden seyn, welche nicht ohne Interesse den Meister über eine Wissenschaft hören werden, welche seit den letzten funfzehn Jahren, wenigstens als Disciplin, keine Fortschritte gemacht hat.

Was das Manuscript betrifft, das diesen Vorlesungen zum Grunde liegt; so gehörte es einem vormaligen geachteten und nun verstorbenen Collegen Kants zu Königsberg, aus dessen Nachlasse es der Herausgeber rechtmäßig durch Kauf erwarb. Es war vollständig, und bedurfte in der Revision fast nur der Nachhülfe in der Interpunction, und in denjenigen Nachlässigkeiten, welche bei dem wörtlichen Nachschreiben akademischer Vorträge nicht ganz vermieden werden können. In Hinsicht der Grundsätze; selbst in Hinsicht der kleinen Nach-

lässigkeiten des Vortrages, ist absichtlich nichts verändert worden. Man wird sich dadurch überzeugen, wie deutlich und faßlich, wie warm und eindringend, wie geordnet und zusammenhängend Kants mündlicher Vortrag war, und daß die edle Popularität seiner Vorlesungen in vielen Puncten den stylistischen Charakter in seinen Schriften fürs Publikum übertrifft. Im Ganzen nähern sich diese Vorträge über die philosophische Religionslehre am meisten dem, von Kant in seiner Anthropologie festgehaltenen, Tone und Charakter, und scheinen Vorzüge vor den Fragmenten aus Kants Pädagogik, welche Rink herausgab, und vor der etwas ungleichartig behandelten Logik zu haben, welche Jähsche erscheinen ließ.

Wenn unverkennbar Kant bei seinen Vorträgen sich an das zum Grunde gelegte mangelhafte Compendium band; so kann doch der akademische Lehrer von ihm lernen, wie man auf dem Katheder Dialektik und Polemik üben dürfe, und deutlich erhellt aus dem Geiste dieser Vorträge, welche Form der große Denker seinen akademischen Vorträgen gab. Es ist kein schulgerechtes System, das er vortrug, und in dieser Hinsicht dürften Heydenreichs und Andrer Schriften über die philosophische Religionslehre höher stehen, als diese Vorlesungen. Allein ein, die jugendlichen Kräfte aufregender, belebender, von dem Gegenstande innig

ergriffener, und auf Sittlichkeit durchaus dringender, Geist begegnet uns überall in diesen Vorträgen. Möge er auf viele teutsche Katheder bei der Mittheilung der philosophischen Religionslehre übergehen!

Unverkennbar ist die angehängte Geschichte der Religion der schwächste Theil des Ganzen; doch auch dieser Theil durfte nicht fehlen, weil selbst in ihm, bei aller Kürze, die individuellen Ansichten des großen Denkers hervortreten, wenn auch die Fortschritte der Kultur- und Religionsgeschichte in unsrer Zeit den Horizont dieser Wissenschaft beträchtlich erweitert haben.

Sehr interessant ist es, diese Vorlesungen mit Kants Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft zu vergleichen, weil jene noch während der Regierungszeit Friedrichs II gehalten wurden, diese Schrift aber unter Wöllners Ministerium erschien. Die, welche den Königsberger Weisen, nach dem Geiste seines Systems, verstehen, werden darüber nicht verlegen seyn, welche Ansichten mehr im Geiste jenes Systems sind, ob die in den hier mitgetheilten Vorträgen, oder die in der genannten spätern Schrift.

Geschrieben am 2. Mai 1817.

Inhalt.

Seite

Einleitung in die philosophische Religionslehre . . 1

Erster Theil.

Die Transcendentaltheologie. 33

Erster Abschnitt.

Die Ontotheologie 34

Zweiter Abschnitt.

Die Kosmotheologie 89

Dritter Abschnitt.

Die Physikotheologie 113

Zweiter Theil.

Die Moraltheologie. 127

Erster Abschnitt.

Über die moralischen Eigenschaften Gottes . . . 127

Zweiter Abschnitt.

Von der Natur und Gewißheit des moralischen Glaubens 145

Dritter Abschnitt. Seite

Von Gott nach seiner Causalität 160
1) Von Gott, als der Weltursache . . . 160
2) Von Gott, als dem Welturheber . . . 162
3) Von Gott, als dem Weltbeherrscher . . 195

Vierter Abschnitt.

Von der Offenbahrung 200

Anhang.

Geschichte der natürlichen Theologie. 207

Einlei-

Einleitung
in die philosophische Religionslehre.

Die menschliche Vernunft bedarf einer Idee der höchsten Vollkommenheit, die ihr zum Maaßstabe dienet, um darnach bestimmen zu können. In der Menschenliebe z. E. denkt man sich die Idee der höchsten Freundschaft, um darnach bestimmen zu können, in wie weit dieser oder jener Grad der Freundschaft der höchsten Idee nahe kommt oder davon abstehet. Man kann Einem Freundschaftsdienste erweisen, dabei aber Rücksicht auf sein Vermögen nehmen; man kann aber auch ohne Rücksicht auf eigenen Vortheil seinem Freunde alles aufopfern. Das letztere kommt der Idee von der vollkommensten Freundschaft am nächsten. Einen solchen Begriff, dessen man zum Maaßstabe der geringern oder höhern Grade bei diesem oder jenem Falle bedarf, ohne auf die Realität desselben zu sehen, nennt man eine Idee. Ist nun eine solche Idee nicht ein bloßes Hirngespinnst, z. E. Plato's Republik? Keinesweges; sondern ich richte diesen oder jenen Fall nach meiner Idee ein. So kann z. B. ein Regent seinen Staat nach der Idee der vollkommensten Republik einrichten, um dadurch seinen Staat der Vollkommenheit näher zu bringen. Zu einer solchen Idee werden drei Stücke erfodert:

1) die Vollständigkeit in der Bestimmung des Subjekts in Ansehung aller seiner Prädikate, (z. B. im Begriffe Gott werden alle Realitäten angetroffen);

2) die Vollständigkeit in der Ableitung des Daseyns der Dinge, (z. B. der Begriff vom höchsten Wesen, das von keinem Andern abgeleitet werden kann, sondern von welchem alles übrige abzuleiten ist);

3) die Vollständigkeit der Gemeinschaft, oder die durchgängige Bestimmung der Gemeinschaft, und Verknüpfung des Ganzen.

Die Welt hängt von einem obersten Wesen ab; die Dinge in der Welt hingegen hängen alle unter sich zusammen. Dies zusammen genommen macht ein vollständiges Ganzes aus. Der Verstand suchet in allen Dingen immer eine Einheit zu bilden, und auf das Maximum hinaus zu gehen. So denken wir uns z. B. den Himmel als den höchsten Grad der Moralität mit dem höchsten Grade der Seligkeit verbunden; bei der Hölle den höchsten Grad der Bosheit mit dem größten Grade des Elends. Die Bosheit denken wir uns, wenn wir den höchsten Grad derselben denken, als eine unmittelbare Neigung, die ohne alle Reue und Lockungen am Bösen Gefallen hat, und es ohne alle Rücksicht auf Gewinn und Vortheil, bloß weil es böse ist, ausübet. Diese Idee bilden wir uns, um darnach die mittlern Grade der Bosheit zu bestimmen.

Worin ist die Idee der Vernunft von dem Ideale der Einbildungskraft verschieden? Idee ist eine allgemeine Regel in abstracto, Ideal ein einzelner Fall, den ich unter diese Regel bringe. So ist z. B. Rousseau's Emil und die

demselben zu gebende Erziehung eine wahre Idee der Vernunft. Bei dem Ideale läßt sich aber nichts bestimmtes sagen. Man kann einer Person alle herrliche Eigenschaften beilegen, wie sie sich als Regent, Vater, Freund verhalten soll, ohne dabei alles dasjenige zu erschöpfen, wie sie sich in diesem oder jenem Falle zu betragen hat, z. B. Xenophons Cyropädie. Die Ursache dieser Foderung der Vollständigkeit liegt darin, weil wir sonst keinen Begriff von der Vollkommenheit haben können. So ist es z. B mit der moralischen Vollkommenheit bewandt. Die Tugend des Menschen ist immer unvollständig; indessen müsen wir doch ein Maaß haben, um zu sehen, wie weit die Unvollständigkeit von dem höchsten Grade der Tugend absteht. So ists auch mit dem Laster beschaffen. Bei der Idee desselben lassen wir alles weg, was den Grad des Lasters einschränken kann. Bei der Moral ists nothwendig, die Gesetze in ihrer moralischen Vollkommenheit und Reinigkeit vorzustellen. Ganz etwas anders ist es, wenn man eine solche Idee realisiren will. Und wenn dies auch nicht völlig möglich ist; so ist es doch von großem Nutzen. Rousseau in seinem Emil gestehet selbst, daß zu einer solchen Erziehung eines einzelnen Menschen ein ganzes Leben, oder doch der beste Theil desselben erfodert würde. — Dies führet uns auf die Idee des höchsten Wesens. Wir stellen uns vor:

1) ein Wesen, das allen Mangel ausschließet (z. E. wenn wir uns einen Menschen vorstellen, der gelehrt und tugendhaft zugleich ist; so ist dies zwar schon ein großer Grad der Vollkommenheit, bei welchem aber doch noch viele Mängel übrig bleiben);

2) ein Wesen, das alle Realitäten in sich enthält; dadurch wird der Begriff erst genau bestimmt. Dieser Begriff kann auch zugleich gedacht werden als die vollkommenste Natur, wo alles, was zur vollkommensten Natur gehört, mit einander verbunden ist. (z. E. Verstand und freier Wille.)

3) kann man es als das höchste Gut betrachten, wozu Weisheit und Moralität gehört. Das erste wird transcendentale, das zweite physische, das dritte praktische Vollkommenheit genannt.

Was ist Theologie? Das System unsrer Erkenntniß vom höchsten Wesen. — Wodurch ist gemeine Erkenntniß von Theologie unterschieden? Gemeine Erkenntniß ist ein Aggregat, wie eins zum andern gestellet wird, ohne auf die Verbindung und Einheit zu sehen. System ist, wo die Idee des Ganzen durchgängig herrscht. Das System der Erkenntniß von Gott bedeutet nicht den Inbegriff aller möglichen Erkenntnisse von Gott, sondern dessen, was bei Gott von der menschlichen Vernunft angetroffen wird. Die Kenntniß alles dessen, was bei Gott statt findet, ist, was wir theologia archetypa nennen, und diese findet nur bei ihm statt. Das System der Erkenntniß dessen, was von Gott in der menschlichen Natur lieget, heißt theologia ectypa, und diese kann sehr mangelhaft seyn. Sie macht aber ein System aus, weil das, was wir durch die Vernunft einsehen, in einer Einheit gedacht werden kann. — Der Inbegriff aller möglichen Erkenntniß von Gott

ist für den Menschen nicht möglich; selbst durch eine wahre Offenbarung nicht. Es ist aber doch eine der würdigsten Betrachtungen zu sehen, wann unsere Vernunft in der Erkenntniß von Gott bestimmt ist. Die Theologie der Vernunft kann in sofern zur Vollständigkeit gebracht werden, in wiefern keine menschliche eine ausgebreitetere Erkenntniß und Einsicht darin erlangen kann. Es ist daher ein Vortheil, daß die Vernunft völlig ihre Grenzen anzeigen kann. So verhält sich also die Theologie zu dem Vermögen aller möglichen Erkenntnisse von Gott.

Alle unsere Erkenntniß ist aber zweifach, positiv und negativ. Die positiven Erkenntnisse werden sehr eingeschränkt; aber der Gewin der negativen wird desto größer seyn. In Ansehung der positiven Erkenntniß von Gott ist dieselbe nicht größer, als die gemeine Erkenntniß; die negative aber ist größer. Der gemeine Gebrauch siehet die Quellen nicht, woraus er seine Erkenntniß schöpfet, mithin ist er ungewiß, ob nicht mehr Quellen sind, woraus er schöpfen kann. Das komt daher, weil er die Grenzen seines Verstandes nicht kennet. — Welches Interesse hat die Vernunft bei dieser Erkenntniß? Kein spekulatives, sondern ein praktisches. — Der Gegenstand ist zu sehr erhaben, um darüber speliren zu können; vielmehr können wir durch Spekulation irre geführt werden. Aber unsere Moralität bedarf dieser Idee, um derselben Nachdruck zu geben. Sie soll auch nicht gelehrter, sondern besser, rechtschaffener und weiser machen. Denn giebts ein oberstes Wesen, das uns glücklich machen kann und will; giebts ein anderes Leben; so bekommen unsere

moralischen Gesinnungen dadurch mehr Nahrung und Stärke, und unser sittliches Verhalten wirt dadurch mehr befestiget. Doch findet auch unsere Vernunft ein kleines spekulatives Interesse daran, das aber, in Vergleiche mit jenem praktischen, von sehr geringem Werthe ist. Unsere Vernunft bedarf nämlich immer eines Höchsten, um darnach das minder Hohe abzumessen, und zu bestimmen. —

Wir legen manchmal Gott einen Verstand bei. In wiefern können wir dies? Da wir nicht einmal die Grenzen unseres Verstandes kennen; wie viel weniger können wir uns den göttlichen Verstand denken. Wir müssen aber das Maximum haben, und dies ehalten wir nicht anders, als durch Aufhebung aller Einschränkung, und sagen so: Unser Verstand kann nicht andrs, als durch allgemeine Merkmale Dinge erkennen; dies st aber eine Einschränkung des menschlichen Verstandes, ud bei Gott kann diese nicht statt finden. Demnach denken wir uns das Maximum des Verstandes, d. i. einen anschaueden Verstand. Hier haben wir gar keinen Begriff; aberdies Maximum dienet uns darzu, die kleinern Grade besinmt zu machen; denn das Maximum ist bestimmt. Wan wir z. B. die Gütigkeit des Menschen bestimmen wolln; so können wir dies nicht anders, als wir denken uns die höchste Gütigkeit, die bei Gott statt findet; und demnch ists leicht, die mittlern Grade zu bestimmen. Der Begriff von Gott ist also bei unsrer Erkenntniß nicht sowohl extendirt, als vielmehr bestimmt; denn das Maximum muß immer bestimmt seyn. Z. B. der Begriff des Rechts ist ganz genau bestimmt. Wie unbestimmt ist aber der Begriff der Billigkeit. Da

heißt es: ich soll von meinem Recht etwas ablassen. Aber wie viel? Lasse ich zu viel ab, so thue ich meinem Rechte Abbruch. — So werden wir in der Moral auch auf Gott gewiesen; denn es heißt: trachtet der höchsten Idee von Moralität des höchsten Wesens nach. Wie können wir dies aber? Wir müssen zu dem Ende sehen, in wiefern unsere Moralität von der Moralität des höchsten Wesens abstehe. So bedienen wir uns also des Begriffes von Gott, und wir können uns desselben auch als eines Richtmaaßes bedienen, um die kleinern Unterschiede der Sittlichkeit bestimmen zu können. Also haben wir auch ein spekulatives Interesse; aber wie unbedeutend ist dasselbe nicht! denn es ist nichts mehr, als ein Mittel, das, was zwischen dem Maximum und Nichts sich befindet, sich bestimmt vorstellen zu können. Wie klein ist demnach dieses spekulative Interesse gegen das praktische, wo es darauf hinausgehet, uns zu bessern Menschen zu machen, die Begriffe von Moralität zu erhöhen, und uns die Begriffe von unserm moralischen Verhalten vor Augen zu stellen.

Die Theologie kann nicht dazu dienen, uns die Erscheinungen der Natur erklären zu können. Überhaupt ist es gar kein rechter Gebrauch der Vernunft, daß wir von allem, was uns nicht sogleich einleuchtend ist, den Grund in Gott setzen, sondern wir müssen zuvor die Naturgesetze einsehen lernen, um daraus ihre Wirkungen erkennen und erklären zu können. Überhaupt ist es gar kein Gebrauch der Vernunft und damit erkläre ich nichts, wenn ich sage: das stehet in Gottes Allmacht. Das ist faule Vernunft,

von der wir in der Folge mehr reden werden. Fragen wir aber, wer hat die Naturgesetze so fest gegründet? wer ihre Wirkungen so eingeschränkt; so kommen wir auf Gott, als die oberste Ursache der gesammten Vernunft und Natur. Wir fragen ferner: in wiefern hat unsere Erkenntniß von Gott, oder die Theologie unserer Vernunft, einige Würde? Nicht, weil sie sich mit dem höchsten Gegenstande beschäftiget; nicht, weil sie Gott zum Objekt hat; sondern wir fragen: ob wir eine Erkenntniß von dem Gegenstand haben, welche der Würde desselben angemessen ist? In der Moral sehen wir, daß nicht blos der Gegenstand Würde hat, sondern daß auch die Erkenntniß Würde enthält. So geradezu läßt sich mit der Theologie nicht prahlen, weil sie zum Gegenstande ihrer Erkenntniß die höchste Würde hat. Dessenungeachtet ist unsere Erkenntniß doch nur ein Schatten gegen das Große und unsere Fassungskraft Übersteigende in Gott. Es ist hier lediglich die Frage: hat unsere Erkenntniß auch immer Würde? Ja! in sofern sie Beziehung auf Religion hat; denn Religion ist nichts anders, als Anwendung der Theologie auf Moralität, d. i. auf gute Gesinnungen, und ein, dem höchsten Wesen wohlgefälliges, Verhalten. Die natürliche Religion ist also das Substratum aller Religion, die Stütze und Festigkeit aller moralischen Grundsätze, und in sofern enthält die natürliche Theologie einen Werth, der sie über alle Spekulationen erhebt, in wiefern sie die Hypothesis aller Religion ist, und allen unsern Begriffen von Tugend und Rechtschaffenheit Gewicht giebt.

Giebts auch Gottesgelehrte der natürlichen Theologie? Ein natürlicher Gelehrter ist nichts. Bei der geoffenbarten Religion findet Gelehrsamkeit statt; diese muß erkannt werden. Bei der natürlichen Religion aber findet keine Gelehrsamkeit statt; da hat man nichts mehr zu thun, als darauf zu halten, daß nicht Irrthümer sich einschleichen, und das ist im Grunde keine Gelehrsamkeit. Überhaupt alle Erkenntniß der Vernunft a priori heißt nicht Gelehrsamkeit. Gelehrsamkeit ist der Inbegriff der Erkenntnisse, die gelehrt werden müssen. — Der Theologe oder Gottesgelehrte erfodert wahre Gelehrsamkeit; denn da muß man die Bibel auslegen, wobei es auf Sprachen, und alles, was gelehrt werden kann, ankommt. Zur Zeit der Griechen wurden die philosophischen Schulen eingetheilt in physicas und theologicas. Unter den letztern muß man aber nicht solche verstehen, welche die damaligen Religionsgebräuche studirten und ihre gottesdienstlichen Formeln, und anderes abergläubiges Zeug lernten; sondern das waren die Forscher der Vernunft. Diese sahen, welche Begriffe von Gott in ihrer Vernunft lagen; wie weit sich die Vernunft in die Erkenntniß von Gott einlassen könnte; wo die Grenzen in dem Felde der Erkenntniß waren 2c. Hier kam es blos auf Vernunftgebrauch an; in der Erkenntniß von Gott auf Gelehrsamkeit.

Wir fragen nun, welches ist das Minimum der Theologie, in sofern sie erfoderlich zur Religion ist; welches ist die kleinste nützliche Erkenntniß von Gott, die uns bewegen kann, einen Gott zu glauben, und darnach unsern Lebenswandel einzurichten? Welches ist der kleinste engste

Begriff von Theologie? Daß man einer Religion bedarf, und daß der Begriff zureichend ist zur natürlichen Religion. Dieses ist aber, wenn ich einsehe, daß mein Begriff von Gott möglich ist, und daß er den Verstandesgesetzen nicht widerstreitet. — Kann davon jederman überzeugt werden? Ja! das kann jeder, indem Niemand im Stande ist, ihm diesen Begriff zu rauben, und zu beweisen, es wäre nicht möglich. Dies also ist das kleinste möglichste Erfoderniß einer Religion. Wenn nur das zum Grunde gelegt wird, kann immer Religion statt finden. Diese Möglichkeit des Begriffs von Gott stützet sich aber auf Moralität; denn diese hat sonst keine Triebfedern. Hiezu ist also die bloße Möglichkeit eines solchen Wesens hinreichend, daß Religion im Menschen hervorgebracht werde; aber es ist nicht das Maximum der Theologie. Besser ists, wenn ich auch weiß, daß wirklich ein solches Wesen existiret. Es ist zu glauben, daß die Menschen des Alterthums unter den Griechen und Römern, die sich eines rechtschaffenen Lebens befleißigten, keinen andern Begriff von Gott gehabt haben, als die Möglichkeit dieses Begriffs; und dieser war hinreichend, sie zu einer Religion zu bewegen. — Nun sehen wir hinreichend ein: in praktischer Hinsicht werden wir befriedigt werden; in spekulativer Hinsicht aber wird unsere Vernunft wenig Befriedigung finden. In der Bestrebung, den Begriff von Gott darzustellen, werden wir in spekulativer Hinsicht uns vor Irrthümern und Widersprüchen hüten, und unsere Vernunft in diesem Felde sehr in Zügel halten müssen, um uns vor Angriffen der Feinde der Theologie zu sichern. In moralischer Absicht werden wir aber vor-

züglich solche Irrthümer abzuhalten haben, die auf unsere Moralität Einfluß haben.

Es ist die natürliche Theologie zweifach: a) theologia rationalis; diese ist entgegen gesetzet b) der empirica. Weil Gott aber kein Gegenstand der Sinne, und daher kein Objekt der Erfahrung seyn kann; so wird theologia empirica diejenige seyn, deren wir durch Hülfe einer göttlichen Offenbarung allein fähig sind. Demnach giebts keine andere Theologie, als die der Vernunft und Offenbarung. Die Theologie der Vernunft ist entweder spekulativ, welche zum Grunde das theoretische Wissen hat, oder moralisch, welche das praktische Erkennen zu ihrem Gegenstande hat. Die erste wird also heißen können: spekulative Theologie; und die wir aus praktischen Principien hernehmen, würde Moraltheologie heißen. Die spekulative Theologie würde weiter seyn:

1) transcendental, die, unabhängig von aller Erfahrung, blos aus reinem Verstande und der Vernunft ihren Ursprung hat;

2) natural. Jene unterscheidet sich von der natürlichen Theologie, weil wir nach dieser uns Gott im Vergleiche mit uns vorstellen können, wo wir also eine Natur zum Grunde legen, und aus derselben Eigenschaften hernehmen, und sie Gott beilegen. Es ist aber bei der natürlichen Theologie nie die Reinigkeit der Begriffe, die bei der transcendentalen statt findet, wo die Begriffe aus der bloßen reinen Vernunft hergenommen werden. —

Natur ist der Inbegriff der Gegenstände der Erfahrung. Bei der Natur kann ich betrachten: die Natur der Welt überhaupt, oder die Beschaffenheit des Gegenwärtigen. Die natürliche Theologie kann zweifach seyn:

1) eine Kosmotheologie. Hier kann ich betrachten die Natur einer Welt überhaupt, und von derselben auf einen Urheber derselben schließen;
2) und eine Physikotheologie, wo ich aus der Beschaffenheit der gegenwärtigen Welt einen Gott erkenne. —

Dies ist die Eintheilung, welche ganz den logischen Regeln angemessen ist; um aber präcis zu seyn, theilen wir die Rationaltheologie ein: in a) transcendentalem, b) naturalem, und c) moralem. In der ersten denke ich Gott allein aus transcendentalen Begriffen; in der zweiten aus physischen, und in der letzten denke ich mir Gott aus Begriffen, die aus der Sittlichkeit hergenommen sind. Nun wollen wir dies näher bestimmen, wir wollen uns Gott als das Urwesen denken, das 1) kein derivativum, kein von einem andern bestimmtes und abhängendes Wesen ist; 2) das die Ursache von allen möglichen und existirenden Wesen ist. Also

1) werde ich mir ihn denken, als das ens originarium, als ens summum, wo ich dasselbe mit allen Dingen überhaupt vergleiche, und als das höchste aller Wesen, als die Wurzel aller möglichen Dinge betrachte. Der Begriff des entis originarii, als ens summum, gehört zur Transcendentalphilosophie. Dieser transcendentale Begriff liegt bei derselben zum Grunde, und

es giebt also eine ganz besondere Theologie, wo ich mir das Urwesen, als das ens originarium denke, wozu denn gehört, daß es nicht von einem andern abstamme, und daß es die Wurzel von allen sey;

2) das ens originarium, als summa intelligentia, das heißt, das höchste Wesen, als das höchste vernünftige Wesen betrachtet. Der sich Gott blos als das ens summum denket, läßt unausgemacht, wie es beschaffen ist; der sich aber Gott als summa intelligentia denket, der denkt sich ihn als ein lebendiges Wesen, als einen lebendigen Gott, welcher Erkenntniß und freien Willen hat. Er denket ihn sich nicht als Weltursache, sondern als Welturheber, welcher Verstand bei Hervorbringung der Welt angewandt haben muß, und daher auch freien Willen hat. Dies ist die theologia rationalis. — Endlich folgt

3) die Vorstellung des entis originarii, als das summum bonum, als das höchste Gut, d. h. man muß Gott nicht allein als die höchste Erkenntnißkraft, sondern auch als den höchsten Erkenntnißgrund, als ein System aller Zwecke denken; und das ist theologia moralis.

In der transcendentalen Theologie stellen wir uns Gott vor, als Weltursache; in der Naturtheologie als Welturheber, d. i. als einen lebendigen Gott, als ein freies Wesen, das aus eigener freier Willkühr, ohne irgend einen Zwang, der Welt ihr Daseyn gegeben hat, und endlich als den Weltbeherrscher in der Moraltheologie.

Denn er konnte aus freier Willkühr zwar etwas hervorbringen, aber ohne sich weiter einen Zweck vorgesetzet zu haben; hier aber betrachten wir ihn als Gesetzgeber der Welt, in Beziehung auf die moralischen Gesetze.

Verschiedene Benennungen der Subjekte dieser verschiedenen Arten der Erkenntniß.

Wer gar keine Theologie annimmt, ist ein Atheist; wer blos transcendentale Theologie annimmt, ein Deist. Er giebt wohl zu, daß es eine Weltursache gebe; ob es aber ein freies handelndes Wesen sey, läßt er unausgemacht. Auf transcendentale Theologie können wir auch ontologische Prädikate anwenden; z. B. daß es Realität habe. Wer eine theologiam naturalem annimmt, ist ein Theist. Z. B. Es sind die beiden Namen Deist und Theist beinahe gar nicht unterschieden, als daß das eine aus dem Lateinischen, das andere aus dem Griechischen seinen Ursprung hat. Man hat es aber einmal zum Unterscheidungszeichen dieser beiden Gattungen angenommen. Dieser, der Theismus, bestehet darin, daß er nicht blos an einen Gott, sondern auch an einen lebendigen Gott glaubt, der durch Erkenntniß, vermittelst eines freien Willens, die Welt hervorgebracht hat. Man siehet hier wohl, daß die theologia transcendentalis ganz rein von aller Beimischung der

Erfahrung, blos aus reiner Vernunft, zu Stande gebracht sey. Dies findet aber nicht bei der natürlichen Theologie statt; denn hier ist schon einigermaßen Erfahrung mit eingemischet, indem ich hier schon ein Beispiel haben muß, d. i. eine Intelligenz; z. B. die Verstandeskraft des Menschen, von welcher ich auf den höchsten Verstand schließe. Die transcendentale Theologie aber stellet mir Gott ganz abgesondert von aller Erfahrung vor; ich lege ihm in derselben blos Eigenschaften bei, die er mit allen Dingen überhaupt gemein hat, und wie kann mir die Erfahrung etwas allgemeines lehren? In der transcendentalen Theologie denke ich mir Gott ohne alle Einschränkung; ich extendire darin meinen Begriff bis auf den höchsten Grad, und sehe ihn als ein Wesen, das unendlich von mir abstehet, an. Lerne ich aber dadurch Gott im mindesten kennen? Indessen ist er darum nothwendig, weil ich durch die transcendentale Theologie nicht die Qualitäten des Dinges erkennen kann, daß ich ihn mit andern Wesen in Vergleichung stelle, und sehe, welche Eigenschaften ihm als summa intelligentia beigeleget werden müssen. Der Begriff des Deisten ist also ganz müßig und unbrauchbar; und hat weiter keinen Eindruck für mich, wenn ich ihn ganz allein annehme. Soll die Transcendentaltheologie aber Propädeutik, oder Einleitung von den andern beiden seyn; so ist sie von sehr großem und ganz herrlichem Nutzen. Denn hier denken wir uns Gott ganz rein, und sie verhütet, daß bei den andern beiden keine Anthropomorphismen einschleichen; sie hat also den größten negativen Nutzen, uns vor Irrthümern zu sichern.

Wie wird man aber die Theologie nennen, wo Gott gedacht wird als summum bonum, als das höchste moralische Gut? Diese hat man bis jetzt noch nicht recht unterschieden, und daher auch keinen Namen für sie erdacht. Man kann sie Theismus moralis nennen, wo man sich Gott, als den Urheber unserer moralischen Gesetze, denket; und dies ist die eigentliche Theologie, die zum Fundament der Religion dienet. Denn, wenn ich mir auch Gott denke als den Urheber, und nicht zugleich als den Weltbeherrscher; so hat dies gar keinen Einfluß auf mein Verhalten. Hier denke ich mir Gott nicht als das oberste Princip in dem Reiche der Natur, sondern im Reiche der Zwecke. — Was die Moraltheologie betrifft; so ist dieselbe ganz etwas anders, als die theologische Moral, nämlich die Moral, wo der Begriff der Verbindlichkeiten den Begriff von Gott voraus setzet. Eine solche theologische Moral hat also kein Princip; oder wenn sie eins hat, so ist es kein anderes, als daß der Wille Gottes geoffenbaret und entdecket sey. Die Moral muß aber nicht auf Theologie gegründet seyn, sondern in sich selbst das Princip, den Grund unsers Wohlverhaltens, haben; hernach kann hiemit die Theologie verbunden werden, und dann erhält unsere Moralität mehr Triebfedern und eine moralische bewegende Kraft. Bei der theologischen Moral soll der Begriff von Gott unsere Pflichten bestimmen; dies ist aber gerade das Gegentheil; denn hier bildet man sich bei dem Begriffe von Gott allerhand schreckliche und abscheuliche Eigenschaften. Dies kann in uns zwar Furcht erzeugen, und also durch Zwang, zur Vermeidung der Strafe, bewegen, die moralischen

Gesetze

Gesetze zu befolgen, die aber den Gegenstand nicht interessant machen. Dabei sehen wir nicht die Abscheulichkeit der Handlungen ein, sondern unterlassen sie aus Furcht vor Strafe. Die natürliche Moral muß so beschaffen seyn, daß sie unabhängig von allen Begriffen von Gott gedacht wird, und daß sie ihrer innern Würde und Vortrefflichkeit wegen an uns die eifrigsten Verehrer findet. Ferner aber dienet sie dazu, nachdem wir an der Sittlichkeit Interesse genommen haben, auch an dem Daseyn Gottes Interesse zu nehmen, an einem Wesen, das unser Wohlverhalten belohnen kann; und daher erhalten wir starke Triebfedern, die uns zur Beobachtung der sittlichen Gesetze bestimmen. Dies ist eine höchst nothwendige Hypothesis. —

Die spekulative Theologie kann eingetheilet werden 1) in Ontologie; 2) in Kosmotheologie; 3) in Physikotheologie. Die erste betrachtet Gott bloß aus Begriffen (und das ist eben theologia transcendentalis, als das Princip aller Möglichkeit); die Kosmotheologie setzet ein Daseyn voraus, und schließt auf das höchste Wesen aus dem Daseyn einer Welt überhaupt; die Physikotheologie endlich bedienet sich der Erfahrung in der gegenwärtigen Welt überhaupt, und schließt daraus auf das Daseyn des Welturhebers, und auf die Eigenschaften, die ihm als solchem zukommen. —

Anselmus war der erste, der aus bloßen Begriffen die Nothwendigkeit eines höchsten Wesens darthun wollte, aus dem Begriff des entis realissimi. Ob diese Theologie nun gleich in praktischer Hinsicht von keinem großen Nutzen ist; so hat sie doch den Vortheil, daß sie unsere Begriffe

reiniget und säubert von allem dem, was wir als sinnliche Menschen dem abstrakten Begriff von Gott beilegen könnten. Sie ist der Grund aller möglichen Theologie. — Die Kosmotheologie haben zuvörderst Leibnitz und Wolff bearbeitet. Man setzet bei derselben voraus, daß ein Gegenstand der Erfahrung da sey, und nun suchet man aus dieser reinen Erfahrung das Daseyn eines höchsten Wesens darzuthun. Wolff zweifelte daran, daß durch den bloßen Begriff eines Wesens, das den Grund aller Möglichkeit enthält, das Daseyn eines solchen Wesens könnte bewiesen werden; demnach sagt er: es existire etwas; nun muß es entweder für sich selbst seyn, oder eine Ursache zum Grunde haben. Die erste Ursache muß das Wesen aller Wesen seyn. — Wir sehen also, die Kosmotheologie ist eben so abstrakt, wie die Ontotheologie; denn das kann mir wenig helfen: es existire etwas, was nun entweder für sich selbst da ist, oder eine fremde Ursache zum Grunde hat. Und untersuchen wir, ob es alle Vollkommenheit in sich schließet; so kommt der Begriff heraus, daß ein Wesen aller Wesen seyn muß, ein Urwesen, so von keinem abhängt.

Alle Welt gehet auf Popularität aus, um Begriffe durch faßliche Beispiele einsehen zu können, und man hat auch Ursache, bis auf den höchsten Begriff des Intuitiven zu gelangen. — Aber um auch einen sichern Fuß zu fassen, und nicht außer dem Felde der Erfahrung in Labyrinthe zu gerathen, verlangt man mit Recht: die absolute Idee sich in concreto vorstellen zu können. Deswegen ist man auf eine Physikotheologie gekommen. Sie ist von sehr vielen

bearbeitet worden. Schon Anaxagoras und Sokrates legten sie bei ihren Unterweisungen zum Grunde. Sie hat den Nutzen, daß sie uns das höchste Wesen, als die höchste Intelligenz, und als den Urheber von Zweckmäßigkeit, Ordnung, und Schönheit darstellt. Sie ist dem ganzen Menschengeschlecht angemessen; denn sie kann Anschaulichkeit geben, und unsere Begriffe von Gott aufklären. Ich kann aber hier, welches wohl zu merken ist, keinen bestimmten Begriff haben; denn die Vollständigkeit und Allheit kann nur die Vernunft sich vorstellen. Ich sehe hier Macht; aber kann ich bestimmt sagen: das ist Allmacht, oder der höchste Grad der Macht? Ich kann daher nicht schließen auf eine Vollkommenheit der höchsten Art.

Ontologischer Beweis.

Dies giebt mir die Ontotheologie, wo ich mir die höchste Vollkommenheit bestimmt in allen Prädikaten denken kann. Die Urtheile aber, welche unsere Vernunft von den Dingen fällt, sind entweder negativ oder affirmativ; d. h. wenn ich von einem Dinge etwas prädicire; so kann dieses Prädikat, was ich dem Dinge beilege, entweder ausdrücken, daß Etwas in dem Dinge sey, oder angetroffen wird, oder daß Etwas nicht in ihm sey. Ein Prädikat, welches das Seyn in einem Dinge ausdrückt, enthält die Realität; das aber, welches das Nichtseyn ausdrückt, die Negation desselben. Eine jede Negation setzt eine Realität voraus

Ich kann daher keine Negation erkennen, wofern ich nicht die ihr entgegengesetzte Realität erkenne. Denn wie will ich einen bloßen Mangel empfinden, ohne das, was da fehlet, zu kennen! — Alle Dinge in der Welt haben Realitäten und Negationen an sich. Etwas, das lauter Negation wäre, dem folglich alles mangelte, wäre ein Nichts, ein Unding. Ein jedes Ding muß also, wenn es ein Ding seyn soll, einige Realitäten haben. Aber ein jedes Ding in der Welt hat auch einige Negationen, und das Verhältniß zwischen Realität und Negation macht eben den Unterschied der Dinge aus. Nun finden wir aber in den Dingen Negationen, deren Realität nirgends in der Welt angetroffen wird. Wie sind diese Negationen möglich, die doch nichts anders, als Limitationen von Realitäten sind? Oder, wie können wir die Größe der Realität in den Dingen beurtheilen, wie den Grad ihrer Vollkommenheit bestimmen? Wenn das die Vernunft will, so muß sie sich, da sie nach dem Grundgesetz ihrer eigenen Natur, nicht anders, als vom Allgemeinen aufs Besondere schließen kann, irgend ein Maximum der Realität denken, von dem sie ausgehen, und alle andere Dinge darnach abwägen kann. Ein solches Ding, worin alles Realität ist, wird das einzige vollständige Ding seyn, weil es in Ansehung aller möglichen Prädikate vollkommen bestimmt ist. Eben daher wird ein solches ens realissimum auch der Grund der Möglichkeit aller andern Dinge seyn. Denn nun darf ich mir blos die höchste Realität, als auf unendliche Art eingeschränkt denken; denke mir auch eben dadurch die Möglichkeit unendlich vieler Dinge. Behalte ich einige Realität, schränke sie aber

ein, und lasse die andere Realität ganz weg; so habe ich ein Ding, das Realität und Negation zugleich hat, dessen Limitationen aber durchaus eine größere Realität voraus setzen. So kann man sich z. B. ein einziges Licht denken, aber unendliche Modifikationen desselben, wenn ich damit zugleich Schatten mische. Licht wäre hier die Realität, Schatten die Negation. Nun kann ich mir viel Licht, und wenig Schatten oder viel Schatten, und wenig Licht denken, und nach den Maaßregeln des Mehr oder Weniger, was ich mir von jedem denke, werden auch die Aussichten und Modifikationen seyn. — Daher ist die Kupferstecherei und schwarze Kunst entstanden. So wie hier das Licht den Grund der Möglichkeit aller entstandenen Modifikationen, indem man Schatten beimischte, enthält; so ist auch das ens realissimum, indem ich es einschränke, woraus denn die Negationen entstehen, der Grund der Möglichkeit aller andern Dinge. Dieser reine Verstandesbegriff von Gott als einem Dinge, das alle Realität hat, ist in jedem Menschenverstande befindlich; nur daß man ihn oft mit andern Formeln ausdrückt.

Ist aber auch der Gegenstand dieses Begriffs wirklich? Das ist eine andere Frage. Um das Daseyn eines solchen Wesens zu beweisen, schloß Cartesius: Ein Wesen, das alle Realitäten in sich hält, muß auch eben deshalb nothwendig da seyn; denn die Existenz ist auch eine Realität. Ich muß sie mir also auch, indem ich mir ein ens realissimum denke, zugleich mit denken. Er leitet also aus dem bloßen reinen Verstandesbegriffe die nothwendige Existenz eines solchen Wesens her; gewiß eine herrliche

Sache, wenn der Beweis richtig wäre. — Denn so würde mich meine eigene Vernunft dazu zwingen, das Daseyn eines solchen Wesens anzunehmen; ja ich müßte meine eigene Vernunft aufgeben, wenn ich die Existenz eines solchen Wesens läugnen wollte. — Noch mehr, ich könnte alsdann unwidersprechlich beweisen, daß nur ein einziges solches Wesen da seyn könne; denn mehr als ein Ding, das alles Reale zusammen faßt, kann ich mir nicht denken; denn sollten mehrere seyn, so müßten sie entweder nicht realissima, oder eins und eben dasselbe seyn. —

Kosmologischer Beweis.

Hier setze ich voraus, daß schon irgend etwas existire, also eine Erfahrung, und daher ist der darauf gebaute Beweis nicht mehr aus der reinen Vernunft geleitet, so wie es jener transcendentale Beweis war. Es ist aber die einfachste Erfahrung, die ich voraus setzen kann, die: daß ich bin. Nun schließe ich mit Leibnitz und Wolff: Entweder ich bin nothwendig oder zufällig. Daß ich nicht nothwendig bin, zeigen die Veränderungen, die mit mir vorgehen; also bin ich zufällig. Bin ich aber zufällig; so muß außer mir irgendwo ein Grund meiner Existenz seyn, welcher macht, daß ich so, und nicht anders bin. Dieser Grund meiner Existenz muß absolut nothwendig seyn; denn wäre er auch zufällig, so könnte er nicht der Grund meiner Existenz seyn, sondern bedürfte wieder eines andern,

der den Grund von der seinigen enthielte. Dieses absolut nothwendige Wesen muß aber den Grund seiner Existenz, also auch der ganzen Welt, in sich enthalten; denn die ganze Welt ist zufällig, und kann also nicht den Grund, warum sie so und nicht anders ist, in sich enthalten. Jenes Wesen hingegen, welches den Grund des Daseyns aller Dinge in sich enthält, muß auch den Grund seines eigenen Daseyns in sich haben; denn es giebt nichts, von dem es abgeleitet werden könnte. — Und dies ist Gott! — Nun schloß Wolff von der absoluten Nothwendigkeit eines solchen Wesens auf die höchste Vollkommenheit desselben. — Im Grunde ist dieser kosmologische Beweis eben so abstrakt, als der transcendentale, außer, was die erste Quelle anbetrifft; denn die ist hier empirisch; im Übrigen haben wir es auch hier mit lauter reinen Begriffen zu thun. — Man siehet leicht, daß der transcendentale Beweis hier als richtig vorausgesetzt wird, und dem kosmologischen seine ganze Stärke giebt, daß hingegen, wenn der erstere unrichtig ist, der andere von selbst wegfällt; denn nur in dem Fall, wenn ich beweisen kann, daß das allervollkommenste Ding absolut nothwendig da seyn müsse, kann ich umgekehrt schließen, daß ein absolut nothwendiges Wesen das vollommenste seyn müsse.

Physikotheologischer Beweis.

Der physikotheologische Beweis ist der, wo man aus der Beschaffenheit der gegenwärtigen Welt auf die

Natur ihres Urhebers schließet. Dieser Beweis ist mit dem kosmologischen beinahe einerlei; nur mit dem Unterschiede, daß jener aus den Begriffen einer Welt überhaupt, dieser aber aus der gegenwärtigen Welt den Begriff eines Welturhebers abstrahiret. Die Quelle ist hier ganz empirisch, der Beweis sehr populär und anmuthig, da hingegen der ontologische und kosmologische ziemlich trocken und abstrakt ist. — Wir müssen hier eine Berichtigung anführen, die sich auf die systematische Anwendung der Beweise für das Daseyn Gottes beziehet, und deshalb nothwendig ist, weil wir oben solches nicht präcis genug ausgedrückt haben. Diese Berichtigung bestehet darin, daß der ontologische und kosmologische Beweis, beide zur transcendentalen Theologie gehören, weil sie beide nach principiis a priori geführet werden. Was den ontologischen Beweis betrifft; so ist solches von ihm schon hinreichend dargethan. Allein in Betracht des kosmologischen möchte es vielleicht scheinen, als ob derselbe aus der Erfahrung entlehnet wäre, wie auch vorhin ist behauptet worden. Allein bei genauer Erwägung findet man, daß man bei dem kosmologischen Beweise eigentlich keine Erfahrung von einer Welt voraus setzen darf, sondern das Daseyn einer Welt bloß als Hypothesis annehme. Ich schließe: Wenn eine Welt ist; so muß sie entweder zufällig oder nothwendig da seyn rc., aber nicht so: Es ist eine Welt da rc. Ich brauche also bei diesem Schlusse gar keine Erfahrung von der Welt, wie sie beschaffen sey, sondern behelfe mich mit einem bloßen Begriffe von der Welt, sie mag seyn, wie sie wolle, die beste oder die schlechteste. Der ganze kosmologische Beweis

ist also aus reinen Verstandesbegriffen erbauet, und gehört in sofern zur transscendentalen Theologie, die nach principiis a priori schließt. Hingegen wird der physikotheologische Beweis ganz nach empirischen Principien geführet, weil ich hier wirkliche Wahrnehmung von der existirenden Welt zum Grunde lege. Wenn aber die Transscendentaltheologie nicht gelinget; so gelinget auch nicht die Physikotheologie; denn diese kann nie ohne jene einen bestimmten Begriff von Gott geben, und ein unbestimmter hilft gar nichts. Der präcise Begriff von Gott bestehet darin, daß er das allervollkommenste Ding ist. Einen solchen vollständigen Begriff kann ich aber nimmermehr aus der Erfahrung herleiten; denn die höchste Vollkommenheit kann mir nie in einer möglichen Erfahrung gegeben werden. So kann ich z. B. noch nicht die Allmacht Gottes im Voraus beweisen, wenn ich auch in dem unermeßlichen Weltraume Millionen Sonnen, und jede derselben mit Millionen Welten umgeben und alle mit vernünftigen und unvernünftigen Geschöpfen besetzet, annehme. Denn eine große Macht könnte auch 100 Millionen und 1000 Millionen Sonnen hervorgebracht haben. Aus jedem Faktum kann ich also nur auf eine große Macht, auf eine unermeßliche Macht schließen. — Was heißt aber unermeßliche Macht? Eine solche, gegen die meine Macht nur ganz klein ist, die ich nicht auszumessen vermag. Das ist aber noch keine Allmacht. — Eben so kann ich aus der gegenwärtigen Welt, ich mag immerhin die Größe, Ordnung, die kettenmäßige Verbindung aller Dinge bewundern, nicht schließen: daß nur Ein Wesen sie hervorgebracht habe. Es könnten ja auch wohl mehrere mächtige

Wesen seyn, deren jedes sein Feld zu bearbeiten Lust gehabt hätte. Aus der Erfahrung von der Welt kann ich das wenigstens nicht widerlegen. Eben daher haben die Alten, die bei ihren Beweisen von Gott das, was sie von der Welt erfuhren, zum Grunde legten, so ganz einander widersprechende Resultate hervorgebracht, als Anaxagoras und in der Folge Sokrates, die nur Einen Gott, Epikur, der gar keinen, oder wenn es einen gäbe, doch nur einen solchen, der mit der Welt nichts zu thun hätte, noch andere viele Götter, oder wenigstens ein gutes und böses oberstes Principium glaubten! Das kam daher, weil ein jeder derselben die Welt aus verschiedenen Gesichtspunkten betrachtete, der eine die höchste einstimmige Ordnung nach einem unendlichen Verstande geleitet sahe, und der andere nur alles nach physischen Gesetzen entstehen und aufhören wahrnahm; ein anderer sogar ganz widerstreitende Zwecke bemerkte, z. B. Erdbeben, feuerspeiende Berge, wütende Meereswellen, Untergang von allem, was so herrlich da stand. — Aus diesen empirisch begründeten Wahrnehmungen sich nun Begriffe von Gott abstrahiren, kann nichts, als widersprechende Systeme erzeugen. Unsere Erfahrung von der Welt ist zu eingeschränkt, als daß wir daraus die höchste Realität folgern könnten. Wir müßten erst das ganze Weltall kennen; alle Mittel und alle Zwecke, die dadurch erreichet werden, ehe wir schließen könnten, daß unter allen möglichen Welten die gegenwärtige durchaus die vollkommenste, und eben daher der Beweis der höchsten Vollkommenheit ihres Urhebers sey. Dies haben auch die Physikotheologen wohl eingesehen; daher verfolgen

sie ihren Beweis nur bis dahin, bis sie durchaus dargethan zu haben glauben, daß eine prima causa mundi existire, und nun verfallen sie durch einen Sprung in die Transcendentaltheologie, indem sie nach dieser beweisen, daß die prima causa mundi (das ens originarium) absolut nothwendig, und daher auch ens realissimum seyn müsse. Wir sehen daraus, daß sich die Physikotheologie ganz auf die Transcendentaltheologie stütze. Ist diese gegründet, und richtig; so leistet uns jene herrliche Dienste, und so fallen von selbst alle Einwürfe gegen die höchste Vollkommenheit aus dem Widerstreite in der Natur weg. Denn so haben wir es schon bis zur völligen Überzeugung erkannt, daß das ens originarium ein ens realissimum sey, und folglich auch überall das Gepräge seiner höchsten Vollkommenheit gestiftet haben müsse; daß es also nur von unserer Kurzsichtigkeit und Einschränkung herrühre, wenn wir nicht überall das Beste sehen, weil wir nicht im Stande sind, das Ganze und die Folgen in der Zukunft zu übersehen, woraus gewiß das größte und vollkommenste Resultat entspringen müßte.

Mehrere spekulative Beweise vom Daseyn Gottes giebt es nicht, als diese drei. Denn was den Begriff der Alten von einem primo motore, und der Nothwendigkeit seines Daseyns aus der Unmöglichkeit, daß sich die Materie zuerst von sich selbst habe bewegen können, anbetrifft; so ist dieser Beweis schon in dem kosmologischen enthalten, und ist nicht einmal so allgemein, weil dieser auch zugleich die Veränderungen und Zufälligkeit der Gedanken, nicht bloß die Bewegung in der Körperwelt zum Beweisgrunde nimmt.

Wenn man aber gar aus der Übereinstimmung aller Völker in dem Glauben an Gott das Daseyn desselben beweisen will; so taugt dieser Beweis gar nichts. Denn Geschichte und Erfahrung lehren uns, daß auch eben so gut alle Völker an Gespenste und Hexen geglaubt haben und fast noch glauben. —

Alle Spekulation kommt also, der Hauptsache nach, noch auf den transcendentalen Begriff an. Aber gesetzt, daß dieser nicht richtig wäre, müssen wir deshalb die Erkenntniß von Gott aufgeben? Ganz und gar nicht; denn es fehlte uns weiter nichts, als das Wissen, daß ein Gott sey, aber es bliebe uns noch ein überaus großes Feld übrig, nämlich: zu glauben, daß ein Gott sey. Diesen Glauben werden wir von moralischen Principien a priori ableiten. Wenn wir daher Zweifel gegen jene spekulativen Beweise in der Folge erregen sollten und diese vermeintliche Demonstration aus einander setzen werden; so werden wir dadurch nicht den Glauben an Gott untergraben, sondern immer den praktischen Beweisen die Bahn brechen. Wir werden nur jene falschen Anmaßungen der menschlichen Vernunft, aus ihr selbst apodiktisch gewiß das Daseyn Gottes demonstriren zu wollen, über den Haufen werfen; aber aus moralischen Principien eben diesen Glauben zum Princip aller Religionen annehmen.

Der Atheismus (Ohngötterei, Gottesverläugnung) wird eingetheilt, in den skeptischen und dogmatischen. Jener bestreitet nur die Beweise für das Daseyn eines Gottes, insonderheit die apodiktische Gewißheit derselben, nicht aber das Daseyn Gottes selbst, wenigstens nicht die

Möglichkeit desselben. Daher kann ein skeptischer Atheist immer Religion haben, weil er aufrichtig gestehet, daß es weit unmöglicher sey, zu beweisen, daß kein Gott sey, als daß einer sey. Er läugnet nur, daß die menschliche Vernunft durch Spekulation je die Gewißheit des Daseyns Gottes beweisen könne; aber er siehet auch auf der andern Seite, daß sie eben so gewiß nie werde darthun können, daß Gott nicht sey. Nun ist zwar der Glaube an einen bloß möglichen Gott als Weltregenten, freilich das Minimum der Theologie; aber doch von so großem Einfluß, daß er bei einem Menschen, der sonst schon die Nothwendigkeit seiner Pflichten, als apodiktisch gewiß erkannt hat, seine Moralität veranlassen kann. Ganz etwas anders ist es mit dem dogmatischen Atheisten, welcher geradezu das Daseyn eines Gottes abläugnet, und es überhaupt für unmöglich erkläret, daß ein Gott sey. Solche dogmatische Atheisten hat es entweder nie gegeben, oder sie sind die boshaftesten Menschen gewesen. Bei ihnen fallen alle Triebfedern zur Moralität weg; und diesen Atheisten ist entgegen gesetzet der moralische Theismus.

Moralischer Theismus.

Dieser ist zwar kritisch, d. h. er verfolget alle spekulative Beweise für das Daseyn Gottes Schritt für Schritt, und erkennet sie für unzulänglich; ja er behauptet schlechterdings, daß es der spekulativen Vernunft unmöglich sey,

das Daseyn eines höchsten Wesens apodiktisch gewiß zu demonstriren; dessenungeachtet ist er fest überzeugt von der Existenz eines solchen Wesens, und hat einen zweifellosen Glauben an dasselbe aus praktischem Glauben. Das Fundament, worauf er diesen Glauben bauet, ist unerschütterlich, und kann nie, selbst wenn sich alle Menschen vereinigen wollten, es zu untergraben, umgestürzet werden. Es ist eine Festung, worin er sich retten kann, ohne daß er befürchten darf, je daraus vertrieben zu werden, weil alle Angriffe durchaus daran zu nichte werden. Sein Glaube an Gott, der auf ein solches Fundament erbauet ist, ist daher so gewiß, als eine mathematische Demonstration. Dieses Fundament ist die Moral, das ganze System seiner Pflichten, welches durch die reine Vernunft a priori apodiktisch gewiß erkannt wird. Diese schlechterdings nothwendige Moralität der Handlungen fließt aus der Idee eines freihandelnden vernünftigen Wesens, und der Natur der Handlungen selbst. Daher kann etwas gewisseres, und festeres in keiner einzigen Wissenschaft gedacht werden, als unsere Verbindlichkeit zu sittlichen Handlungen. Die Vernunft müßte aufhören zu seyn, wenn sie dieselbe auf irgend eine Art verläugnen könnte. Denn diese Handlungen richten sich nicht etwa nach ihren Folgen, oder nach den Umständen; sie sind ein für allemal durch ihre Natur für den Menschen bestimmt. Erst dadurch wird er ein Mensch, wenn er darein seine Zwecke setzet, und ohne sie ist er ein Thier, oder ein Ungeheuer. Seine eigene Vernunft zeugt wider ihn, wenn er sich soweit vergißt, dagegen zu handeln, und macht ihn in seinen eigenen Augen verachtungswerth

und abscheulich. Aber wenn er sich ihrer Befolgung bewußt ist; dann ist er gewiß, daß auch er ein Glied in der Kette des Reichs aller Zwecke ist, und dieser Gedanke schafft ihm Trost und Beruhigung, macht ihn selbst in seinem Innersten edel, und der Glückseligkeit würdig, erhebt ihn zur Hoffnung, im Reiche der Sitten mit allen vernünftigen Wesen ein Ganzes auszumachen, so wie im Reiche der Natur alles zu Einem verknüpfet ist. Nun hat der Mensch ein sicheres Fundament, worauf er seinen Glauben an Gott bauen kann; denn obgleich seine Tugend ohne allen Eigennutz seyn muß, so fühlet er doch nicht einen Trieb in sich, nach so vielen Anfoderungen verführerischer Reize dafür eine dauerhafte Glückseligkeit zu hoffen. Er versuchet den Pflichten, die er in seiner eigenen Natur gegründet findet, beständig gemäß zu handeln; aber er hat auch Sinne, die ihm das Gegentheil in bleibendem Glanze vorstellen, und wenn er weiter keine Triebfedern und Kräfte hätte, ihnen zu widerstehen, so würde er dennoch durch ihren Glanz zuletzt verblendet werden. Daher ist er durch seine eigene Vernunft, um nicht wider seine eigenen Kräfte handeln zu dürfen, gezwungen, sich ein Wesen zu denken, dessen Wille eben jene Gebote sind, die er als für sich gegeben a priori apodiktisch gewiß erkennet. Dieses Wesen wird er sich als das allervollkommenste denken müssen; denn sonst kann dadurch seine Moralität keine Realität erhalten. Es muß allwissend seyn, damit es auch die kleinsten Regungen im Innersten seines Herzens kennen kann, alle Bewegungsgründe und Absichten seiner Handlungen, und dazu ist gewiß nicht bloß vieles Wissen hinreichend, sondern Allwissenheit. —

Es muß **allmächtig** seyn; damit es die ganze Natur darnach einrichten kann, wie ich meiner Moralität nach handle. Es muß selbst **heilig** und **gerecht** seyn; denn sonst kann ich keine Hoffnung haben, daß die Erfüllung meiner Pflicht ihm wohlgefällig sey. So kann also sich der moralische Theist einen ganz präcis bestimmten Begriff von Gott machen, indem er ihn nach der Moralität einrichtet. Dadurch macht er zugleich alles, was der skeptische Atheist angreift, für sich entbehrlich. Er bedarf keiner spekulativen Beweise für das Daseyn Gottes; er ist davon gewiß überzeugt, weil er sonst die in der Natur seines Wesens gegründeten, und daher durchaus nothwendigen Gesetze der Moralität verwerfen müßte. So leitet er aus der Moral die Theologie her; aber nicht nach einer spekulativen Existenz, sondern nach einer praktischen; d. h. nicht durchs Wissen, sondern durch den Glauben. Eine nothwendige praktische Hypothesis ist aber in Ansehung unserer praktischen Kenntnisse eben das, was ein Axioma in Ansehung der spekulativen ist. Das Daseyn eines weisen Weltregierers ist daher ein nothwendiges **Postulat der praktischen Vernunft**.

Erster Theil.

Die Transcendentaltheologie.

In dieser Erkenntniß von Gott aus reinen Begriffen haben wir drei konstitutive Begriffe von Gott; nämlich:

1) Als das Urwesen (ens originarium). Hier denke ich mir Gott überhaupt als ein Ding, das von keinem andern abgeleitet ist, als das ursprüngliche Wesen, das einzige was nicht derivativ ist. Ich stelle mir also Gott, als völlig isolirt von allen vor, als ein Wesen, das für und aus sich selbst da ist, und mit keinen andern Wesen in Gemeinschaft stehet. Dieser Begriff eines entis originarii liegt zum Grunde der Kosmotheologie; denn da schließe ich eben aus solchen Begriffen auf die absolute Nothwendigkeit und höchste Vollkommenheit Gottes;

2) Als das höchste Wesen (ens summum). Hier denke ich mir Gott als ein Wesen, das alle Realität hat, und leite eben aus dem Begriffe eines solchen entis realissimi, und aus seinen Eigenschaften, die Ursprünglichkeit, und absolute Nothwendigkeit desselben her. Dieser Begriff von Gott, als einem ente maximo, ist das Fundament der Ontotheologie;

3) Als das Wesen aller Wesen (ens entium). Hier denke ich mir Gott nicht nur als das für sich ursprüngliche Wesen, das von keinem andern abgeleitet ist, sondern auch als den höchsten Grund aller andern Dinge, als dasjenige Wesen, von dem alles andere abgeleitet ist. Dieses können wir seine Allgenügsamkeit nennen. Diese drei Begriffe von Gott, als dem Urwesen, als dem höchsten Wesen, und als dem Wesen aller Wesen sind der Grund aller übrigen. Zwar werden wir noch verschiedene andere Prädikate in der Folge Gott beilegen; aber das sind denn nur einzelne Bestimmungen jener Grundbegriffe.

Erster Abschnitt.

Die Ontotheologie.

Hier betrachten wir Gott als das höchste Wesen, wenigstens legen wir zuerst diesen Begriff hier zum Grunde. Wie werde ich mir nun ein höchstes Wesen bloß als Ding durch die reine Vernunft denken können? — Ein jedes Ding muß etwas Positives haben, das ein Seyn in ihm ausdrücket. Ein bloßes Nichtseyn kann kein Ding konstituiren. Der Begriff de ente omni modo negativo ist der Begriff eines non entis. Da folglich ein jedes Ding Realität haben muß; so werden wir unter allen möglichen Dingen uns entweder ein ens realissimum, oder ein ens

partim reale, partim negativum vorstellen können. Aber bei einem jeden Dinge, das nur einiges Reales hat, fehlet doch immer auch etwas, und es ist also kein vollständiges Ding. Ein höchstes Ding wird also ein solches seyn müssen, das alle Realität hat; denn in diesem einzigen Falle habe ich ein solches Ding, mit dessen Begriffe zugleich seine durchgängige Bestimmung verbunden ist, weil es in Ansehung aller möglichen praedicatorum oppositorum durchaus vollständig bestimmt ist. Der Begriff eines entis realissimi ist folglich eben der Begriff eines entis summi; denn alle andere Dinge außer ihm sind partim realia, partim negativa, und eben daher ist ihr Begriff nicht durchgängig bestimmt. Z. E. in dem Begriffe eines vollkommensten Menschen als Menschen, ist noch nicht bestimmet, ob er alt oder jung, groß oder klein, gelehrt oder ungelehrt sey; daher sind dieses nicht vollständige Dinge, weil sie nicht alle Realität haben, sondern mit negativen vermischt sind. — Was sind nun aber Negationen? Nichts als Schranken von Realitäten; denn keine Negation kann anders gedacht werden, als wenn man sich vorher das Positive gedacht hat. Wie will ich mir einen bloßen Mangel denken? Finsterniß ohne einen Begriff vom Lichte? Armuth ohne Begriff vom Wohlstande? Wenn also alle negative Begriffe abgeleitet sind, indem sie immer Realität voraussetzen; so setzet folglich ein jedes Ding in seiner durchgängigen Bestimmung als ens partim reale, partim negativum ein ens realissimum voraus, und zwar in Ansehung seiner Realitäten und Negationen, weil diese nichts weiter als Limitationen der höchsten Realität sind. Denn indem ich vom

Begriffe eines entis realissimi einige Realitäten ganz aufhebe; so entstehen Negationen, welche, wenn ich sie mit den übriggelassenen Realitäten verbinde, mir den Begriff eines entis partim realis, partim negativi geben. So enthält der Begriff eines entis realissimi zugleich den Grund aller übrigen Begriffe. Es ist folglich das Grundmaaß, wornach ich alle andere Dinge mir denken, oder doch beurtheilen muß. So kann ich mir z. B. nicht anders einen Unwissenden denken, als wenn ich mir vorher einen gedacht habe, der alles weiß, und dann diese Realität gänzlich aufhebe. — Eben hieraus folget, daß der Begriff eines solchen entis realissimi zugleich den Begriff eines entis originarii sey, aus dem alle andere Begriffe von Dingen abgeleitet sind. Aber freilich nur als eines entis originarii logice talis: d. h. als eines Wesens, dessen Begriff von keinem andern Begriffe abgeleitet werden kann, weil aus dessen Begriff alle andern Begriffe von Dingen abgeleitet werden müssen. Ein ens realissimum ist also auch ein ens logice originarium. Dahingegen ist omne ens limitatum auch ens derivativum. Wenn man von vermischten Realitäten redet; so ist dieser Ausdruck unschicklich. Denn eine Vermischung zwischen einer Realität und Negation, zwischen einem Etwas und Nichts, läßt sich nicht denken. Wo ich etwas mit einander vermischen soll, muß ich etwas wirklich haben; aber die Negationen sind ja ein bloßer Mangel. Wenn daher ein Ding neben dem Realen etwas Negatives hat, z. E. ein verfinstertes Zimmer 2c; so ist hier nicht eine Zumischung der Negation, sondern vielmehr eine Einschränkung der Realität. So konnte ich im angeführ-

ten Falle, nicht die Finsterniß als eine Negation zu dem Lichte, als dem Realen, herzumischen, sondern das Negative, die Finsterniß, entstand, als ich die Realität, das Licht, verminderte und einschränkte. Ganz etwas anders ist es mit der logischen Vermischung der Begriffe. Hier kann ich freilich sagen, daß zu meinem Begriffe von Realität auch der Begriff von Negation beigemischt sey; denn mein Begriff von dem Negativen ist doch auch ein Begriff, so wie der Begriff von dem Realen ein Begriff ist. Hier habe ich also etwas, was ich mit einander vermischen kann; das ist aber nicht der Fall in dem Objekt selbst, sondern nur in meiner Idee von den Objekt.

Wichtiger ist der Satz jener scholastischen Theologen, daß jede Eigenschaft Gottes in der That Gott selbst sey. Vollständig und präcis wird der Satz so ausgedrückt: Eine einzige Realität ohne Schranken als Grund betrachtet, ist zugleich mein ganzer Begriff von Gott. Wenn wir diesen Satz examiniren; so finden wir ihn wirklich gegründet. Ein jedes Reale, wenn ich es ohne Schranken denke, ist Gott selbst, z. B. der Allwissende, der Allmächtige, der Ewige. Hier habe ich nur einzelne Realitäten ohne Schranken, und ich stelle mir Gott doch ganz darunter vor. Das kommt daher, weil ich mir eine solche uneingeschränkte Realität zugleich als einen Grund denke, worunter ich alles andere uneingeschränkte Reale verstehe. Z. B. indem ich mir die Allwissenheit vorstelle; so sehe ich sie zugleich als einen Grund an, wodurch ich die Allwissenheit, Allmacht rc. setze, und schließe mit Recht: Wem diese einzige Realität ohne Schranken zukommt; dem kommen auch alle andere

Realitäten zu, und so entstehet der Begriff von Gott. Gott ist eine nothwendige Idee unseres Verstandes, weil er das Substratum der Möglichkeit aller Dinge ist. Dies ist schon ausführlich dargethan. Nun ist die Frage: ob diese unsere Idee auch objektive Realität habe, d. h. ob wirklich ein Wesen da sey, dem unsere Idee von Gott korrespondirt. Man hat dies dadurch beweisen wollen, weil in unserm Begriff nichts sey, was dem widerspricht. Das ist nun wohl freilich wahr; denn unser ganzer Begriff von Gott bestehet aus Realitäten. Eine Realität aber kann der andern unmöglich widersprechen; denn zu einem Widerspruch wird erfodert, daß etwas sey, und auch nicht sey. Dieses Nichtseyn wäre aber eine Negation und dergleichen läßt sich nicht in Gott denken. Aber dadurch, daß in meinem Begriffe nichts widersprechendes ist, wird nur die logische Möglichkeit des Begriffs, das ist die Möglichkeit, daß ich mir in meinem Verstande den Begriff machen kann, erwiesen. Denn ein sich widersprechender Begriff ist gar kein Begriff. Diesem meinem Begriffe aber objektive Realität zu geben, so daß ich beweisen kann, es sey wirklich ein Gegenstand da, der mit meinem Begriffe übereinkommet; dazu wird doch sicherlich mehr erfodert, als daß in meinem Begriff nichts sey, was einander widerspricht. Denn wie kann ein logisch möglicher Begriff bloß dadurch, daß er logisch möglich ist, auch zugleich die reale Möglichkeit eines Objekts konstituiren? Dazu wird außer einem analytischen Urtheile zugleich ein synthetisches Urtheil erfodert, d. h. daß ich wissen kann, daß die Wirkungen der Realität sich nicht einander aufheben. Z. B. Entschlossenheit

und Vorsichtigkeit sind beides Realitäten, aber ihre Wirkungen sind oft von der Art, daß eine die andere aufhebt. Um nun zu beurtheilen, ob die in dem Begriffe von Gott verbundenen Realitäten sich in Absicht auf ihre Wirkungen nicht aufheben; dazu habe ich keine Fähigkeit a priori und kann eben daher auch nicht die gerade Möglichkeit meines Begriffs darthun, aber auf der andern Seite auch sicher seyn, daß kein Mensch die Unmöglichkeit desselben beweisen könne.

Fragen wir, wie wir zum Begriffe des Maximum aller Realitäten kommen; so müssen wir aus dem Begriffe der Realität in sofern sie endlich ist, alle Schranken weglassen, wenn wir sie auf den Begriff des realissimi anwenden wollen. Denn im Grunde können wir uns Gott nicht anders denken, als wenn wir alles Reale, was wir bei uns selbst antreffen, ohne alle Schranken ihm beilegen. Es ist aber oft sehr schwer, alle Limitationen abzusondern, weil wir selbst als eingeschränkte Geschöpfe uns oft das Reale nicht anders als unter Schranken vorstellen können. In solchem Falle, wo wir nicht im Stande seyn sollten, alle Einschränkung aus unserm Begriffe zu entfernen, dürfen wir nicht deshalb die Realität selbst aufgeben, sondern können vielmehr sagen, daß wir Gott dieselbe zwar beilegen, aber ohne alle Limitationen, weil in der That etwas Reales zum Grunde lieget. So wird es uns z. B. sehr schwer, die Ewigkeit ohne alle Limitation zu denken; aber wir müssen sie dessenungeachtet in unserm Begriffe von Gott haben, weil sie eine Realität ist. Wir legen sie daher Gott bei, und gestehen die Schwäche unserer Vernunft, sie uns

ganz rein zu denken. — Was den Verstand Gottes betrifft; so müssen wir uns ihn als intuitiv denken, da hingegen der unsrige diskursiv ist, d. h. sich nicht anders, als aus allgemeinen Merkmalen Begriffe von Dingen machen kann. Dies ist aber eine Einschränkung, die ich aus der Realität des Verstandes weglassen muß, wenn ich sie auf Gott anwenden will. Der Verstand Gottes wird also nicht seyn ein Vermögen zu denken, sondern anzuschauen. — Der Begriff des Unendlichen ist aus der Mathematik genommen, und gehört auch nur dahin; denn er bestimmt nie eine absolute Größe, sondern nur immer eine relative. Es ist der Begriff einer Größe, die im Verhältniß gegen ihr Maaß als Einheit größer ist, als alle Zahl. Die Unendlichkeit bestimmt also nie, wie groß etwas sey; denn sie bestimmt nicht den Maaßstab, oder die Einheit, und darauf kommt in der That sehr viel an. Z. E. wenn ich mir den Weltraum als unendlich vorstelle; so kann ich zum Maaßstabe oder zur Einheit, in Hinsicht welcher derselbe unendlich ist, entweder Meilen, oder Erddiameter annehmen. Nehme ich zum Maaßstabe Meilen an; so werde ich sagen können: der Weltraum sey größer als alle Zahl von Meilen, ich mag mir gleich Centillionen davon denken. Nehme ich aber zum Maaßstabe Erddiameter an, oder gar Sonnendistanzen; so werde ich auch hier sagen können: der Weltraum ist größer als alle Zahl, d. h. in diesem Falle, als alle Erddiameter und Sonnendistanzen, mag ich mir auch Centillionen davon denken. Wer siehet aber nicht, daß im letztern Falle die Unendlichkeit selbst größer ist, als im erstern Falle, weil hier die Einheit in Hinsicht

welcher der Weltraum größer ist, als alle Zahl, weit größer ist, als im erstern Falle? Aber eben hieraus sehen wir auch, daß der Begriff der Unendlichkeit nur das Verhältniß unsers Unvermögens, den Begriff von der Größe zu bestimmen, ausdrückt, weil nemlich die Größe selbst größer ist, als alle Zahl, die ich mir denken kann, und demnach mir keinen bestimmten Begriff von der Größe selbst giebt. Im Grunde habe ich also, wenn ich einen Gegenstand unendlich nenne, keinen Vortheil davon, als diesen, daß ich dadurch mein Unvermögen einsehen lerne, die Größe desselben je durch Zahlen ausdrücken zu können. Dadurch kann ich zwar sehr erschüttert werden, und in Erstaunen über das Objekt selbst gerathen, auf der andern Seite aber kann ich die absolute Größe desselben daraus nicht erkennen lernen. Der Begriff von Unendlichkeit kann also immer viele ästhetische Schönheit haben, weil er mich in große Bewegung setzet, aber deswegen hilft er mir gar nicht zu der Präcision, um sagen zu können, wie groß der Gegenstand selbst sey. Überdies, wenn ich ein Objekt als unendlich annehmen soll, muß ich es auch immer als homogen mit irgend etwas annehmen; denn nur relative auf dieses Etwas, als auf seinen Maaßstab, heißt es unendlich. Z. B. wenn ich den göttlichen Verstand unendlich nenne; so muß ich meinen Verstand als einen Maaßstab zur Einheit annehmen, und nun gestehen, daß die Größe des göttlichen Verstandes größer ist, als alles, was ich mir nur vom Verstande denken kann. Dadurch ist mir aber nicht das mindeste geholfen, um bestimmt sagen zu können, wie groß der göttliche Verstand sey. Man

siehet also hieraus, daß ich dadurch in meiner Erkenntniß von Gott um keinen Schritt weiter komme, wenn ich den Begriff einer mathematischen Unendlichkeit auf ihn anwende. Denn so lerne ich nur, daß ich den Begriff seiner Größe nie mit Zahlen ausdrücken kann; seine absolute Größe aber lerne ich dadurch nicht einsehen. Ich kann sogar kein Maaß für ihn finden; denn wo ist eine Einheit, die mit Gott homogen wäre? — Vielleicht gelingt aber solches durch den Begriff der metaphysischen Unendlichkeit? Was heißt metaphysische Unendlichkeit? Man verstehet darunter alle Vollkommenheiten im höchsten Grade, oder besser ohne alle Grade. Die omnitudo realitatis wäre also eben das, was man metaphysische Unendlichkeit nennet. Nun ist es wahr: dadurch bekomme ich einen präcisen Begriff von der Größe Gottes. Denn dieses All der Realität bestimmt nur seine absolute Größe. Hier bedarf ich kein homogenes Maaß, keine Einheit, mit der ich Gott erst vergleichen darf, dadurch ich seine relative Größe herausbringen könnte, sondern hier habe ich einen bestimmten Begriff von derselben. Denn ich sehe ein, daß alles, was wahre reine Realität ist, in ihm angetroffen werde. Der Begriff der Totalität ist aber immer ganz präcis, so, daß ich mir weder mehr, noch weniger denken kann. Auf der andern Seite aber kann ich nicht einsehen, warum ich einen ontologischen Begriff (von der Allheit) mit einer mathematischen Unendlichkeit ausdrücken soll. Sollte ich nicht lieber ein solches Wort brauchen können, das mit dem Begriff in dieser Wissenschaft kongruirt, als dadurch eine Zweideutigkeit veranlassen, daß ich einen Ausdruck aus einer fremden Wissenschaft hier usurpire,

wodurch ich vielleicht den fremden Begriff gar mit einschleichen lasse? Wir werden daher das Wort: metaphysische Unendlichkeit gar leicht entbehren können, indem wir den ontologischen Begriff, der dadurch ausgedrückt werden soll, und für welchen es sich doch wegen seiner Abstammung aus der Mathematik nicht schickt, lieber durch das All der Realität bezeichnen. Wollen wir aber für diesen Begriff auch ein besonders Wort haben, so können wir dazu besser den Ausdruck Allgenugsamkeit (omnisufficientia) wählen. Doch stellet uns dieses schon alles Reale in Gott, als einem Grunde vor (ens entium), weil sufficientia immer das Verhältniß eines Grundes mit seiner Folge ausdrückt. Wir können es also lieber bei dem reinen Begriff unserer Vernunft, omnitudo realitatis, bewenden lassen. Denn eben dieses ist das wahre Grundmaaß, wodurch ich die absolute Größe Gottes bestimmen kann. —

Den allgemeinen Begriff von Gott haben wir schon oben festgesetzet, daß er nemlich ens realissimum sey. Dieses ist das Ideal, dessen unsere Vernunft bedarf, um einen höhern Maaßstab für das minder vollständige zu haben. Wir haben ferner gesehen, daß eben dieser Begriff eines allervollkommensten Wesens zugleich der Begriff eines höchsten Wesens seyn müsse. Nun fragt es sich: welche Prädikate werden wir diesem Wesen beilegen, und auf welche Art werden wir verfahren müssen, um diese Prädikate von Gott so einzurichten, daß sie seinem Begriffe als eines allerersten Wesens nicht widersprechen? Hier haben wir es noch immer mit bloßen Begriffen zu thun, ohne uns

darum zu bekümmern, ob diesen Begriffen wirklich ein Objekt korrespondiret! Wir haben uns einmal ein Wesen, als ein Substratum der Möglichkeit aller andern Wesen gedacht, und nun fragen wir: wie wird dies Ideal beschaffen seyn müssen? Wir wollen daher sehen, welche Prädikate sich mit dem Begriff dieses höchsten vollkommensten Wesens reimen lassen. Diese Untersuchung ist höchst nothwendig, weil uns sonst der ganze Begriff nichts hilft, und derselbe überhaupt ohne Bestimmung der mit ihm kongruirenden Prädikate nicht einmal recht von uns gedacht werden kann. Sie wird aber auch von großem Nutzen für uns seyn; denn sie lehret uns Gott erkennen, soviel menschliche Vernunft solches kann; sie wird uns Regeln an die Hand geben, was und wie wir etwas von Gott aussagen sollen; sie wird uns Vorsicht und Behutsamkeit empfehlen, damit nichts in unsern Begriff von Gott einschleiche, was seiner höchsten Realität zuwider ist.

Welches sind nun die Prädikate, die sich von einem ente realissimo denken lassen? Welches sind seine Eigenschaften? So viel sehen wir schon aus dem Begriff eines entis realissimi, daß sich nichts, als Realitäten von ihm prädiciren lassen. Wo finden wir nun aber diese Realitäten? Welches sind sie, und wie können und wie müssen wir sie Gott beilegen? Alle Realitäten sind entweder solche Realitäten, die mir durch reine Vernunft gegeben sind, unabhängig von aller Erfahrung; oder die ich in der Sinnenwelt antreffe. Was die erstern Realitäten anbetrifft; so darf ich kein Bedenken tragen, sie Gott beizulegen; denn sie gehen auf Dinge überhaupt, und bestimmen dieselben

durch den reinen Verstand. Hier fließet gar keine Erfahrung mit unter; sie sind also auch mit keiner Sinnlichkeit afficiret. Wenn ich sie also von Gott prädicire; so darf ich nicht befürchten, daß ich ihn mit einem Gegenstande der Sinne verwechsele. Denn ich lege ihm ja in diesem Falle nichts bei, als was von ihm als Ding überhaupt gilt. In meinem Begriff von ihm, als einem ente realissimo, liegt ja aber schon, daß er ein Ding seyn soll, und ich werde ihm also alle Realitäten beilegen sollen und müssen, die von ihm als einem Dinge können prädiciret werden. Da sich nun diese apriorischen Realitäten auf die allgemeine Eigenschaft eines Dinges überhaupt beziehen; so werden sie eben deswegen ontologische Prädikate genannt. Es sind lauter transcendentale Begriffe. Dahin gehören seine Möglichkeit, seine Existenz, seine Nothwendigkeit, oder ein solches Daseyn, was aus seinem Begriffe fließt; der Begriff der Substanz, der Begriff der Einheit der Substanz, die Einfachheit, Unendlichkeit, die Dauer, Gegenwart, und andere. Alle diese Begriffe bestimmen aber bloß den Begriff eines Dinges überhaupt; es sind nur Prädikate in abstracto, welche der Deist Gott beileget. Davon können wir uns aber unmöglich schon begnügen lassen; denn so würde uns ein solcher Gott nichts helfen, er wäre zwar ein Ding, das aber ganz isolirt für sich ist, und in keinem Verhältniß mit uns stehet. Zwar muß dieser Begriff von Gott den Anfang aller unserer Erkenntniß von Gott ausmachen, aber allein für sich genommen, ist er unbrauchbar, und, ohne daß wir mehr von Gott erkennen könnten, ganz für uns entbehrlich. Soll uns dieser Begriff Nutzen

schaffen; so müssen wir sehen, ob nicht jene ontologischen Prädikate auf Beispiele in concreto angewandt werden können. Und das thut der Theist, indem er sich Gott als die oberste Intelligenz denkt. Wenn wir nun Gott auch Prädikate in concreto beilegen wollen; so müssen wir die Materialien zum Begriff von Gott, aus empirischen Principien und Kenntnissen nehmen. Wir finden aber in unserer ganzen Erfahrung nichts, was mehr Realität hätte, als unsere Seele. Aus der Erkenntniß unserer selbst werden also auch diese Realitäten hergenommen seyn müssen; es werden psychologische Prädikate seyn, die wir Gott noch außer seinen ontologischen beilegen können. Da aber alle diese Prädikate aus der Erfahrung entlehnet sind, und in der ganzen Erfahrung nichts als phaenomena angetroffen werden; so werden wir hier große Behutsamkeit nöthig haben, um uns nicht durch den Schein blenden zu lassen, und Gott wohl gar solche Prädikate beizulegen, die bloß von Gegenständen der Sinne gelten können. Wir müssen daher folgende Regeln der Vorsicht merken:

1) In Hinsicht auf die Wahl der Prädikate selbst. Was für Prädikate werden wir nemlich aus der Erfahrung hernehmen, und mit dem Begriff von Gott vereinigen können? — Nichts als reine Realitäten! Nun giebt es aber in der ganzen Welt kein Ding, was reine Realität hätte, sondern alle Dinge, die uns durch die Erfahrung können gegeben werden, sind partim realia, partim negativa. Hier entstehen also große Schwierigkeiten, weil meinen Begriffen viele Bestimmungen anhängen, die Mängel

an sich haben. Gott aber können solche Negationen nicht beigelegt werden; daher muß ich zuerst via negationis verfahren, d. h. ich muß alles Sinnliche, was meinen Vorstellungen von dieser oder jener Realität inhäriret, sorgfältig absondern, alles Unvollkommene, alles Negative weglassen, und das reine Reale, was übrig bleibt, Gott beilegen. Dieses ist aber äußerst schwer; denn oft bleibt wenig, oder gar nichts Reales übrig, wenn ich alle Schranken wegwerfe, wenigstens kann ich nie ohne das Sinnliche, was sich in meine Vorstellungen verwebt hat, mir das reine Positive denken. In solchem Falle muß ich denn sagen, daß wenn ich gleich diese oder jene realitas phaenomenon Gott beilege, ich solches doch nur in so fern thue, als alle Schranken davon abgesondert werden müssen. Wenn sich aber das Negative gar nicht absondern läßt, ohne daß zugleich der Begriff selbst aufgehoben wird; so werde ich im letztern Falle den Begriff gar nicht von Gott prädiciren können. So werde ich z. B. die Ausdehnung Gott gar nicht als ein Prädikat beilegen können, weil dies ein bloß sinnlicher Begriff ist, und wenn ich das Negative davon absondern will, mir gar nichts Reales übrig bleibt. Von dem Begriffe der Materie aber werde ich, nach Absonderung alles Negativen und Sinnlichen, was diesem Begriff inhäriret, nichts als den Begriff einer äußern und innern thätigen Kraft, und von dem Begriff einer räumlichen Gegenwart, wenn ich die sinnliche Bedingung; d. i. den Raum weglasse, nichts als die

reine Realität einer Gegenwart übrig behalten. Ich werde also Gott nur das Reale selbst, Kraft und Gegenwart, beilegen können. — Auf solche Art werde ich zwar via negationis die Qualität der göttlichen Prädikate bestimmen können, d. h. welche Prädikate ich aus der Erfahrung, nach Absonderung aller Negation auf meinen Begriff von Gott anwenden kann, aber dadurch würde ich noch gar nicht die Quantität dieser Realität in Gott erkennen lernen. Vielmehr würde das Reale, was wirklich nach Weglassung aller Schranken in meinem Begriffe übrig geblieben wäre, sehr unbedeutend, und dem Grade nach ganz klein seyn. Daher muß ich nun, wenn ich in einer von den Eigenschaften der Dinge, die mir durch die Erfahrung gegeben sind, irgend eine Realität angetroffen habe, dieses Reale Gott im höchsten Grade, in unendlicher Bedeutung, beilegen. Das nennet man per viam eminentiae verfahren. Ich kann aber nicht eher auf diese Art verfahren, als bis ich via negationis, das reine Reale, herausgebracht habe. Habe ich dieses vernachlässiget, und nicht sorgfältig alles Negative von meinen Begriffen abgesondert; so wird, wenn ich den Begriff einer solchen Realität, wie sie in der Erscheinung angetroffen wird, mit ihren Schranken, von Gott prädiciren will, dadurch mein Begriff von Gott ganz korrupt. Daher entstehet der Anthropomorphismus. — Die Schranken müssen also zuerst weg gelassen, und nur das reine Reale, was übrig bleibet, Gott beigeleget werden, aber via eminentiae. Z. B.

nicht

nicht bloß eine Kraft, sondern eine unendliche Kraft, nicht bloß ein Verstand, sondern ein unendlicher Verstand. Wir können aber dennoch nimmermehr mit den Eigenschaften Gottes völlig zu recht kommen, so, daß wir erkennen könnten, wie sie an sich selbst beschaffen seyn mögen; z. B. wenn wir den menschlichen Verstand nehmen; so ist es nicht genug, diesen unendlich zu vergrößern via eminentiae; denn so bliebe er doch noch immer ein eingeschränkter Verstand, und wüchse bloß an Schnelligkeit der Erkenntniß; sondern wir müssen schon vorher alle Schranken, die demselben inhäriren, daß er nemlich alles nur discursive erkennen kann, weggelassen haben. Da nun das reine Reale, was sodann übrig bleibt, d. i. Verstand, von uns überhaupt gar nicht begriffen werden kann; so bleibt uns noch ein Weg übrig:

2) In Hinsicht auf die Art des Verfahrens, das aus sinnlichen Begriffen abstrahirte Reale Gott beilegen zu können.

Und dieses ist der herrliche Weg der Analogie. — Worin bestehet nun dieses Verfahren per analogiam? Analogie bestehet nicht, wie man es gemeinhin nimmt, in einer unvollkommenen Ähnlichkeit der Dinge untereinander; denn das wäre hier etwas sehr unsicheres. Wir hätten nämlich nicht nur schlechte Prädikate, weil wir das Reale derselben ohne alle Limitationen zu denken nicht im Stande wären, sondern selbst diese nicht einmal ganz gereinigten Realitäten könnten wir auf solche Weise nur insofern Gott beilegen, als er etwas vollkommen

ähnliches davon an sich hätte. Was würde mir nun das helfen? Könnte mir das nun einen hinreichenden vollständigen Begriff von Gott geben? Wenn wir aber unter Analogie die vollkommene Ähnlichkeit der Verhältnisse, kurz eben das, was die Mathematiker unter Proportion verstehen, nicht der Dinge, sondern nur der Verhältnisse annehmen; so sind wir auf einmal befriediget; so können wir uns einen solchen Begriff von Gott, und seine Prädikate für uns so hinreichend machen, daß wir weiter nichts bedürfen. Aber hier werden wir freilich keine Verhältnisse der Größe (denn das gehört in die Mathematik) sondern ein Verhältniß der Ursache und Wirkung, oder noch besser des Grundes zu seiner Folge, annehmen, also in der That ganz philosophisch schließen können. Wir sehen nämlich, so wie in der Welt ein Ding als die Folge von einem andern Dinge, das der Grund desselben ist, angesehen wird, die ganze Welt als eine Folge von ihrem Grunde von Gott an, und schließen nur nach der Analogie. Z.B. So wie die Glückseligkeit eines Menschen (die Aufhebung des Elendes) sich verhält zu der Güte eines andern Menschen; so verhält sich die Glückseligkeit aller Menschen zu der Güte Gottes. Der erste Beweisgrund ist der ontologische für das Daseyn Gottes aus reinen Begriffen. Nachher aber muß die reale Möglichkeit eines vollkommensten Wesen erwiesen werden, ehe ich sein Daseyn beweisen kann. Denn der dogmatische Atheist läugnet schlechterdings die Möglichkeit eines Gottes, und behauptet, daß kein Gott sey. Das Daseyn eines entis realissimi, und die Möglichkeit desselben läugnen, ist im Grunde hier, wo wir es mit

der reinen Vernunft zu thun haben, einerlei. Wenn also der dogmatische Atheist läugnet, daß ein Gott sey; so nimmt er eben dadurch die Verpflichtung auf sich, zu beweisen: daß ein Gott unmöglich sey. Denn das ist die Art aller unserer Erkenntnisse a priori, daß, wenn ich mir anmaße aus der reinen Vernunft zu beweisen, daß etwas nicht sey, ich solches anders nicht thun kann, als wenn ich beweise, daß es unmöglich sey, daß so etwas sey. Der Grund ist hievon dieser, daß, weil ich hier gar keinen Beweis, weder für noch wider das Daseyn eines Wesens aus der Erfahrung entlehnen kann, ich folglich keinen andern Weg vor mir habe, als aus dem bloßen Begriff eines Dinges, das heißt daraus, daß ein solches Ding sich selbst widerspreche, zu beweisen, daß es nicht existire. Der dogmatische Atheist wird also vorher beweisen müssen, daß ein Objekt, welches unsrer Idee von einem ente realissimo entspricht, sich selbst in der Vereinigung seiner Prädikate widerspreche, folglich unmöglich sey, bevor er sich das Recht wird anmaßen können, behaupten zu wollen, daß ein solches Ding nicht sey. Auf der andern Seite werden wir, wenn es uns einfällt, a priori demonstriren zu wollen, daß Gott sey, uns vorher auch der Pflicht unterziehen müssen, apodiktisch gewiß durch reine Vernunft zu beweisen, daß Gott möglich sey. Dieses werden wir nun auf keine andere Art thun können, als wenn wir beweisen, daß ein ens realissimum in der Synthesis aller seiner Prädikate sich gar nicht widerspreche. Leibnitz verwechselte in seinem Beweise für die Möglichkeit eines entis realissimi die Möglichkeit eines solchen Begriffs mit der Möglichkeit

eines Dinges selbst. Er schloß nämlich so: In meinem Begriffe von einem ente realissimo ist kein Widerspruch; denn eine Realität kann einer andern Realität unmöglich widersprechen, weil zu einem Widerspruche nothwendig eine Verneinung erfodert wird, indem ich sage, daß etwas sey und nicht sey. Wo aber lauter Realitäten sind, da ist keine Verneinung, also auch kein Widerspruch. Wenn nun in dem Begriffe vom ente realissimo kein Widerspruch ist; so ist ein solches Ding möglich. Er hätte aber nur schließen sollen: so ist meine Idee von einem solchen Dinge möglich. Denn dadurch, daß in meinem Begriffe von einem Dinge nichts widersprechendes sey, wird zwar der Begriff des Möglichen erwiesen, aber noch nicht die Möglichkeit des Objekts meiner Idee. Der Satz des Widerspruchs ist ja nur das analytische Princip der Möglichkeit, d. h. es wird dadurch apodiktisch gewiß ausgemacht, ob mein Begriff möglich oder unmöglich sey. Aber es ist nicht das synthetische Princip der Möglichkeit d. h. es wird dadurch gar nicht bewiesen, ob in dem Dinge selbst ein Prädikat das andere aufhebe oder nicht! Denn durch den Satz des Widerspruchs kann ich nicht die Synthesis der Prädikate im Objekt erkennen; dazu gehört vielmehr eine Einsicht in die Beschaffenheit, und in den Umfang aller Prädikate, in Ansehung aller ihrer Wirkungen. Wenn ich mich also unterfange, die Möglichkeit eines entis realissimi, d. h. die Möglichkeit der Synthesis aller Prädikate in einem Objekt zu beweisen; so maße ich mir an, durch meine Vernunft a priori apodiktisch gewiß beweisen zu können, daß die Vollkommenheiten in einem Stamme vereiniget,

und von einem Princip abgleitet seyn können. Das übersteiget aber die mögliche Einsicht aller menschlichen Vernunft. Wo will ich diese Erkenntniß hernehmen? Aus der Welt? Gut, aber da finde ich die Realitäten nur in den Objekten vertheilet; z. B. in einem Menschen viele Fähigkeiten des Verstandes, aber eine gewisse Unentschlossenheit; in einem andern hingegen nur eine große Lebhaftigkeit aller Affekten, aber nur mittelmäßige Einsichten. Bei den Thieren bemerke ich eine erstaunende Fruchtbarkeit in der Propagation, aber keine Vernunft; bei den Menschen Vernunft, aber eine weit geringere Fruchtbarkeit. Kurz ich sehe hier, daß, wenn in einem Objekte eine Realität statt findet, eine andere Realität nicht darin ist. Hier kann ich nun freilich wohl nicht schließen, daß die eine Realität durch die andere aufgehoben werde, und daß z. B. ein Mensch unmöglich sey, der alles Reale, was ein Mensch nur haben kann, in sich vereiniget hätte; aber auf der andern Seite kann ich doch auch nicht einsehen, wie ein solcher vollkommener Mensch möglich sey: denn ich kann nicht erkennen, ob, durch die Synthesis (Zusammensetzung) aller menschlichen Realitäten, die eine Vollkommenheit in ihrer Wirkung der andern Vollkommenheit in ihrer Wirkung widersprechen würde oder nicht! Um dies einzusehen, müßte ich alle mögliche Wirkungen aller Realitäten des Menschen, und ihr Verhältniß gegen einander kennen. Das kann ich aber nicht, weil ich in allen Menschen nur einzelne Realitäten wahrnehme, und folglich auch nur die Wirkungen dieser einzelnen Realitäten, aber nicht alle mögliche Wirkungen einer Synthesis aller menschlichen Realitäten. Dieses auf Gott angewandt,

so muß ich hier noch mehr mein Unvermögen gestehen, einzusehen, wie eine Synthesis aller möglichen Realitäten, in Hinsicht auf alle ihre Wirkungen möglich sey. Denn, wie will meine Vernunft es sich anmaßen, zu erkennen, wie alle höchste Realitäten wirken, welche Wirkungen daraus entstehen, und welch ein Verhältniß alle diese Realitäten haben müssen? — Dies müßte ich aber erkennen können, wenn ich einsehen wollte, ob es möglich sey, daß alle Realitäten in Einem Objekt zusammen vereiniget werden können, wie Gott also möglich sey.

Auf der andern Seite ist es aber auch aller menschlichen Vernunft unmöglich, je zu beweisen, daß eine solche Zusammensetzung aller Vollkommenheiten in Einem Dinge unmöglich sey; denn dazu gehörte wieder eine Einsicht in den Umfang aller Wirkungen des Alls der Realität, indem dieselben Gründe, durch welche das Unvermögen der menschlichen Vernunft in Ansehung der Behauptung des Daseyns eines dergleichen Wesens vor Augen gelegt wird, nothwendig auch zureichen, um die Untauglichkeit einer jeden Gegenbehauptung zu beweisen. — Kurz, es ist unmöglich zu beweisen, daß Gott unmöglich sey. Vielmehr legt mir die Vernunft auch nicht das mindeste Hinderniß in den Weg, die Möglichkeit eines Gottes, wenn ich auf andere Art mich dazu verbunden fühle, anzunehmen. Sie selbst ist nur nicht im Stande, eine solche, unabhängig von aller Erfahrung, apodiktisch gewiß zu beweisen (die Beweise a priori müssen aber alle insgesammt apodiktische Gewißheit haben; sonst sind es gar keine Beweise); denn dazu gehört eine Einsicht, welche bei weitem alle Grenzen

des menschlichen Vernunftvermögens übersteiget. Aber aus eben diesem Unvermögen meiner Vernunft folget die Unmöglichkeit, ze zu beweisen, daß ein allervollkommenstes Wesen nicht möglich sey. Und so fällt das Gebäude des dogmatischen Atheisten über den Haufen. Denn dieser müßte, wenn er das Daseyn Gottes läugnen, und schlechterdings behaupten will: es sey kein Gott, zuerst die Unmöglichkeit davon darthun. Hier verläßt ihn aber seine Vernunft, und alles, was er dagegen vorbringet, ist Ungereimtheit und Unsinn. Aus diesem allem sehen wir also, daß die menschliche Vernunft weder die Möglichkeit, noch Unmöglichkeit eines Gottes a priori beweisen kann, weil ihr dazu die nöthige Einsicht in den Umfang aller Realitäten und der Wirkungen derselben fehlet; daß aber auch nicht das geringste im Wege lieget, die Möglichkeit eines Gottes anzunehmen, wenn wir auf irgend eine andere Art überzeugende Gründe dafür finden sollten.

So, wie wir also den dogmatischen Atheisten widerleget, und seine anmaßlichen Behauptungen von dem Nichtdaseyn Gottes zurückgewiesen haben, bevor wir noch das Daseyn Gottes beweisen; so können wir auch alle Angriffe des skeptischen Atheisten, eben so gut ohne vorhergegangenen Beweis der Existenz eines vollkommensten Wesens, fruchtlos machen. Denn dieser zweifelt, daß, weil die spekulative Vernunft nicht das Daseyn Gottes zu unserer Befriedigung beweisen könne, auch wohl überall keine Beweise für dasselbe statt finden, und zweifelt eben daher zugleich an der Existenz eines Gottes selbst. Diesen können wir nun dadurch widerlegen, daß, wenn wir ihm gleich

die Unzulänglichkeit aller spekulativen Beweise für das Daseyn Gottes als eines entis realissimi zugeben, wir dennoch uns durch praktische Gründe aufs innigste davon überzeugt fühlen, daß ein Gott seyn müsse. Wir müssen einen Gott annehmen, und an ihn glauben, ohne daß die Vernunft es wagen darf, seine Möglichkeit, und sein Daseyn a priori auszunehmen.

Der ontologische Beweis für die Existenz eines Gottes ist übrigens aus dem Begriff eines entis realissimi genommen. Man schließt nämlich: Ein ens realissimum ist ein solches, das alle Realitäten in sich enthält; nun ist aber die Existenz auch eine Realität; also muß das ens realissimum nothwendig existiren. Wenn man daher behauptet: Gott ist nicht; so verneinet man dadurch etwas in dem Prädikate, was doch schon in dem Subjekt lieget; folglich wäre hier ein Widerspruch. Dieser Beweis erreget schon wegen seiner großen Simplicität keinen ungegründeten Verdacht. Wir wollen der Kritik den Lauf lassen, um zu sehen, ob er Stich hält. Alles kommt bei diesem Beweise unstreitig darauf an, ob die Existenz eines Dinges in der That eine Realität desselben sey. — Aber dadurch, daß ein Ding ist, wird dieses Ding an und für sich nicht vollkommener; es enthält dadurch kein neues Prädikat, sondern wird vielmehr auf solche Art mit allen seinen Prädikaten gesetzet. Das Ding war in meinem Begriffe, als ich es mir als bloß möglich dachte, schon eben so vollständig, als es nachher war, da es wirklich wurde; denn sonst wäre es ja nicht dasselbe, was ich mir gedacht hatte, sondern es würde mehr existiren, als in dem Begriff vom

Gegenstande lag, wenn die Existenz eine besondere Realität in den Dingen wäre. Seyn ist also offenbar kein reales Prädikat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könnte, um es noch vollkommener zu machen. Es ist bloß die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst. Im logischen Gebrauche ist es lediglich die Copula eines Urtheils. Der Satz: Gott ist allmächtig, enthält lauter Begriffe, die ihre Objekte haben. Gott und Allmacht. Das Wörtchen ist ist nicht noch ein Prädikat oben drein, sondern nur das, welches das Prädikat (allmächtig) beziehungsweise auf das Subjekt (Gott) setzt. Nehme ich nun das Subjekt (Gott) mit allen seinen Prädikaten (worunter auch die Allmacht gehöret) zusammen, und sage: Gott ist, oder es ist ein Gott; so setze ich kein neues Prädikat zum Begriffe von Gott, sondern nur das Subjekt an sich, mit allen seinen Prädikaten, und zwar den Gegenstand in Beziehung auf meinen Begriff. Beide, der Gegenstand und der Begriff, müssen genau einerlei enthalten, und es kann daher zu dem Begriffe, der bloß die Möglichkeit ausdrückt, darum, daß ich dessen Gegenstand als schlechthin gegeben (durch den Ausdruck: er ist) denke, nichts weiter hinzu kommen. Und so enthält das Wirkliche nichts mehr, als das bloß Mögliche: Hundert wirkliche Thaler enthalten nicht das mindeste mehr, als hundert mögliche Thaler. Denn, da diese möglichen Thaler den Begriff, jene wirklichen aber den Gegenstand, und dessen Position an sich selbst bedeuten; so würde, im Falle dieser, nämlich der Gegenstand, mehr enthielte, als jener, nämlich der

Begriff, mein Begriff nicht den ganzen Gegenstand ausdrücken, und also auch nicht der angemessene Begriff von ihm seyn. Denn der Gegenstand ist bei der Wirklichkeit nicht bloß in meinem Begriff analytisch enthalten, sondern kommt zu meinem Begriffe (der eine Bestimmung meines Zustandes ist) synthetisch hinzu, ohne daß dadurch dieses Seyn außerhalb meines Begriffs, diese gedachten hundert Thaler sich im mindesten vermehren werden. Unser Begriff von einem Gegenstande mag enthalten, was, und wieviel er wolle; so müssen wir doch aus ihm herausgehen, um dem Gegenstande die Existenz zu ertheilen. Denke ich mir in einem Dinge alle Realitäten außer einer; so kommt dadurch, daß ich sage: ein solches mangelhaftes Ding existire, die fehlende Realität nicht hinzu, sondern es existirt gerade mit demselben Mangel behaftet, als ich es gedacht habe; sonst würde etwas anders, als ich dachte, existiren. Denke ich mir nun ein Wesen als die höchste Realität (ohne Mangel); so bleibt noch immer die Frage, ob es existire oder nicht? denn es ist, als Ideal eben so durchgängig bestimmet, als wenn es ein wirklicher Gegenstand wäre. Hieraus siehet man, wie übereilt der Schluß sey, daß unter aller Realität auch das Daseyn mit begriffen werde, und also das Daseyn schon in dem Begriff eines möglichen Dinges liege. Und so fällt also auch die ganze Argumentation über den Haufen, daß aus dem Begriff eines entis realissimi dessen Existenz nothwendig folge. —

Der kosmologische Beweis behält die Verknüpfung der absoluten Nothwendigkeit mit der höchsten Realität bei, aber anstatt von der höchsten Realität auf die Nothwen-

digkeit im Daseyn zu schließen, schließet er vielmehr von der zum voraus gegebenen unbedingten Nothwendigkeit irgend eines Wesens, auf dessen unbegränzte Realität. Diesen Beweis nannte Leibnitz und nach ihm Wolff den Beweis: a contingentia mundi. Er lautet also: wenn etwas existiret, so muß auch ein schlechterdings nothwendiges Wesen existiren. Nun, zum wenigsten, existire ich selbst; also existiret ein absolut nothwendiges Wesen. Der Untersatz enthält eine Erfahrung, und der Obersatz die Schlußfolge aus einer Erfahrung. Diese Schlußfolge beruhet auf dem Naturgesetze der Kausalität, daß alles Zufällige seine Ursache habe, die, wenn sie wiederum zufällig ist, eben sowohl eine Ursache haben muß, bis die Reihe der einander untergeordneten Sachen sich bei einer schlechthin nothwendigen Ursache endigen muß, ohne welche sie keine Vollständigkeit haben würde. Denn ein regressus in infinitum, eine Reihe von Wirkungen ohne eine oberste Ursache, ist ungereimt. Alles, was existiret, kann aber nur auf eine von diesen beiden Arten existiren: entweder zufällig, oder nothwendig. Das Zufällige muß irgendwo eine Ursache haben, warum es so, und nicht anders existiret. Nun existire ich oder eine Welt überhaupt zufällig; daher muß auch ein absolut nothwendiges Wesen existiren, als die Ursache, warum ich so, und nicht anders bin. Der Beweis fängt also eigentlich von einer Erfahrung an, mithin ist er nicht gänzlich a priori geführet, oder ontologisch; und weil der Gegenstand aller möglichen Erfahrung Welt heißt, so wird er darum der kosmologische Beweis genannt. Da er aber auch von aller

besondern Eigenschaft der Gegenstände der Erfahrung, wodurch sich diese Welt von einer möglichen unterscheidet, abstrahirt, und nur die Erfahrung von einer Welt überhaupt ohne Rücksicht auf ihre Beschaffenheit zum Grunde leget; so wird er schon in seiner Benennung von dem physikotheologischen unterschieden, welcher Beobachtungen der besondern Beschaffenheit dieser unserer Sinnenwelt zu Beweisgründen gebrauchet. Nun schließt der kosmologische Beweis weiter vom Daseyn eines absolut nothwendigen Wesens darauf, daß dieses Wesen zugleich ein ens realissimum seyn müsse. Der Schluß lautet also: Dies nothwendige Wesen kann nur auf eine einzige Art, d. i. in Ansehung aller möglichen praedicatorum contradictorie oppositorum, immer nur durch eins von diesen entgegen gesetzten Prädikaten bestimmet werden, folglich muß es durch seinen Begriff durchgängig bestimmt seyn. Nun ist nur ein einziger Begriff von einem Dinge möglich, der dasselbe a priori durchgängig bestimmt, nämlich der des entis realissimi, indem diesem unter allen möglichen praedicatis contradictorie oppositis, immer nur das Reale zukommt. Also ist der Begriff des allerrealsten Wesens der einzige, durch welchen ein nothwendiges Wesen gedacht werden kann; d. i. es existiret ein ens realissimum nothwendiger Weise.

Dieser kosmologische Beweis stützt sich auf Erfahrung und giebt sich dadurch das Ansehen, Schritt zu thun, nämlich zum Daseyn eines nothwendigen Wesens überhaupt zu kommen. Was dieses Wesen aber für Eigenschaften habe, das kann der empirische Begriff gar nicht

lehren, sondern da nimmt die Vernunft gänzlich von ihm Abschied, und forschet in lauter Begriffen. Wenn ich nämlich frage, was ein absolut nothwendiges Wesen überhaupt für Eigenschaften haben müsse; so ist die Antwort: solche, woraus die absolute Nothwendigkeit fließt. Nun glaubt die Vernunft im Begriffe eines allerrealsten Wesens einzig und allein die erforderlichen Requisita zu einer absoluten Nothwendigkeit anzutreffen, und schließt daher: das absolut nothwendige Wesen ist das allerrealste Wesen. Wie könnte sie aber so schließen, wenn sie nicht voraus setzte, der Begriff eines Wesens von der höchsten Realität thue dem Begriff von der absoluten Nothwendigkeit im Daseyn völlig genug! Was heißt dieses aber anders, als es lasse sich aus der höchsten Realität auf die absolute Realnothwendigkeit schließen, ein Satz, den das ontologische Argument behauptete, welches man also im kosmologischen Begriffe annimmt, und zum Grunde leget, da man es doch hätte vermeiden wollen. — Da es uns nun nicht gelang, aus dem Begriff der höchsten Realität das absolut nothwendige Daseyn des, dieser Idee korrespondirenden, Objekts zu beweisen; so wird es uns auch nicht gelingen, jetzt umgekehrt, aus der absoluten Nothwendigkeit eines Dinges seine höchste Realität zu demonstriren; denn die absolute Nothwendigkeit ist ein Daseyn aus bloßen Begriffen. Sage ich nun: der Begriff eines entis realissimi ist ein solcher Begriff, und zwar der einzige, der zu dem nothwendigen Daseyn passend, und ihm adäquat ist; so muß ich auch einräumen, daß aus ihm, nämlich aus dem Begriffe des allerrealsten Wesens geschlossen

werden könne. Es ist also eigentlich nur der ontologische Beweis aus lauter Begriffen, der in dem sogenannten kosmologischen Beweiskraft enthält, und die angebliche Erfahrung ist ganz müßig, vielleicht, um uns nur auf den Begriff der absoluten Nothwendigkeit zu führen, nicht aber um diese an irgend einem bestimmten Dinge darzuthun. Denn sobald wir dieses zur Absicht haben, müssen wir so fort alle Erfahrung verlassen, und unter reinen Begriffen suchen, welcher von ihnen wohl die Bedingungen der Möglichkeit eines absolut nothwendigen Wesens enthalte. Wenn demnach der Satz richtig wäre: ein jedes absolut nothwendiges Wesen ist das allerrealste Wesen; so müßte er sich auch wie alle bejahende Urtheile umkehren lassen, nämlich: ein jedes allerrealste Wesen ist ein nothwendiges Wesen. Weil nun dieser Satz bloß aus seinen Begriffen a priori bestimmt ist; so muß der bloße Begriff des entis realissimi auch die absolute Nothwendigkeit desselben bei sich führen, welches aber der ontologische Beweis behauptete, und der kosmologische nicht anerkennen wollte, gleichwohl aber seinen Schlüssen, obgleich versteckter Weise unterlegte.

Was machen wir uns nun für einen Begriff von einem absolut nothwendigen Wesen oder Dinge? — Man hat zu aller Zeit von dem absolut nothwendigen Wesen geredet, und sich nicht sowohl Mühe gegeben, zu verstehen, ob und wie man sich ein Ding von dieser Art auch nur denken könne, als vielmehr dessen Daseyn zu beweisen. Nun ist zwar eine Namenerklärung von diesem Begriffe ganz leicht: daß es nämlich so etwas sey, dessen Nichtseyn unmöglich

ist, aber man wird hiedurch um nichts klüger, in Ansehung der Bedingungen, die es unmöglich machen, daß ein solches Ding nicht seyn solle. Denn wie die Nonexistenz eines Dinges möglich seyn soll, kann der menschliche Verstand, welcher nur durch den Widerspruch einen Begriff von der Unmöglichkeit hat, gar nicht fassen. Zu einem jeden Widerspruch werden nothwendig zwei Stücke erfordert, denn ein einzelnes kann sich nicht widersprechen. Es kann also auch nie ein Widerspruch seyn, daß ein Ding nicht sey, folglich auch nicht ein Widerspruch, daß ein ens realissimum nicht sey. Wolff nahm, um die absolute Nothwendigkeit des entis realissimi zu erklären, die Beispiele von der absoluten Nothwendigkeit: daß ein Triangel drei Winkel habe, ist schlechthin nothwendig. Aber diese absolute Nothwendigkeit des Urtheils ist nur eine bedingte Nothwendigkeit der Sache oder des Prädikats im Urtheil. Der beigebrachte Satz sagte nicht: daß drei Winkel schlechterdings nothwendig seyn, sondern unter der Bedingung, daß ein Triangel da ist (gegeben ist), sind auch drei Winkel mit ihm nothwendiger Weise da. Wenn ich das Prädikat in einem idealischen Urtheile aufhebe, und behalte das Subjekt; so entspringt ein Widerspruch. Z. B. einen Triangel setzen, und doch die drei Winkel desselben aufheben, ist widersprechend. Daher sage ich: dieses Prädikat kommt dem Subjekt nothwendiger Weise zu. Hebe ich aber das Subjekt zusammt dem Prädikate auf; so entspringet kein Widerspruch; denn es ist nichts mehr, dem widersprochen werden könnte. So ist es z. B. kein Widerspruch, den Triangel sammt den drei Winkeln aufzuheben.

Gerade eben so ist es mit dem Begriffe eines absolut nothwendigen Wesens bewandt. Wenn ich das Daseyn desselben aufhebe; so hebe ich das Ding selbst mit allen seinen Prädikaten auf. Wo soll also der Widerspruch herkommen? Äußerlich ist nichts, dem widersprochen würde, denn das Ding soll nicht äußerlich nothwendig seyn; innerlich auch nicht, denn ich habe durch Aufhebung des Dinges selbst alles Innere zugleich aufgehoben.

Beispiel. Gott ist allmächtig. Das ist ein nothwendiges Urtheil. Die Allmacht kann nicht aufgehoben werden, wenn ich eine Gottheit setze, mit deren Begriff jenes Prädikat identisch ist. Hier habe ich also eine logische unbedingte Nothwendigkeit. Aber was würde nun eine absolute Realnothwendigkeit seyn? Sie würde darin bestehen, daß es schlechthin nothwendig sey, ein Gott müsse seyn. Wenn ich aber sage: Gott ist nicht; so ist weder die Allmacht, noch irgend ein anders seiner Prädikate gegeben; denn sie sind alle sammt dem Objekte aufgehoben, und es zeigt sich in diesen Gedanken nicht der mindeste Widerspruch. So wenig also jemals ein innerer Widerspruch entstehen kann, wenn ich das Prädikat eines Urtheils zusammt dem Objekte aufhebe, das Prädikat mag auch seyn, welches es wolle; eben so wenig kann ich mir den geringsten Begriff von einem Dinge machen, welches, wenn es mit allen seinen Prädikaten aufgehoben würde, einen Widerspruch zurück ließe, und ohne den Widerspruch habe ich durch bloße reine Begriffe a priori keine Merkmale der Unmöglichkeit. Es ist also in diesem Falle möglich, daß ein Gott

nicht

nicht sey. Der spekulativen Vernunft kostet es gar nichts, sein Daseyn in Gedanken aufzuheben. Die ganze Aufgabe des transscendentalen Ideals kommt darauf an, entweder zu der absoluten Nothwendigkeit einen Begriff, oder zu dem Begriffe von irgend einem Dinge die absolute Nothwendigkeit desselben zu finden. Kann man das eine; so muß man auch das andere können; denn als schlechthin nothwendig erkennet die Vernunft nur dasjenige, was aus seinem Begriffe nothwendig ist. Beides aber übersteiget gänzlich alle Bestrebungen, unsern Verstand über diesen Punkt zu befriedigen, und zugleich alle Versuche ihn wegen dieses seines Unvermögens zu beruhigen. Die absolute Nothwendigkeit, die wir als den letzten Grund aller Dinge so unentbehrlich bedürfen, ist der wahre Abgrund für die menschliche Vernunft. Selbst die Ewigkeit, so schauderhaft erhaben sie auch ein Haller schildern mag, macht lange den schwindelnden Eindruck nicht auf das Gemüth; denn sie mißt nur die Dauer der Dinge, trägt sie aber nicht. Man kann sich des Gedankens nicht erwehren, man kann ihn aber auch nicht ertragen: daß ein Wesen, welches wir uns als das höchste unter allen möglichen vorstellen, gleichsam zu sich selbst sage: Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, außer mir ist nichts, ohne das, was bloß durch meinen Willen etwas ist; aber woher bin ich denn? — Hier sinkt alles unter uns, und die größte Vollkommenheit schwebet so, wie die kleinste, ohne alle Haltung, vor der spekulativen Vernunft, der es nichts kostet, die eine, so wie die andere ohne das mindeste Hinderniß verschwinden zu lassen. Kurz die absolute Nothwen-

digkeit eines Dinges bleibet in Ewigkeit für den menschlichen Verstand ein unauflösliches Problem. —

Wir sind bis jetzt dem Eberhard in seiner Vorbereitung zur natürlichen Theologie gefolget. Da er aber nun sogleich zu dem physikotheologischen Beweise schreitet; so scheinet es uns systematischer, wenn wir uns jetzt noch nicht daran machen, sondern, nachdem der Begriff und die Beweise für das Daseyn eines höchsten Wesens aus reiner Vernunft vorgetragen worden sind, nunmehr zu den ontologischen Prädikaten desselben fortgehen, damit wir die transcendentale Theologie in ihrem Zusammenhange haben. Zuerst kommt hier die Möglichkeit eines Gottes in Betrachtung, welche niemand läugnen, aber auch niemand beweisen kann; denn die Erkenntniß davon, gehet über alle menschliche Vernunft. Die objektive Realität der Synthesis, dadurch der Begriff erzeugt wird, beruhet nämlich, wie schon gezeigt worden ist, auf Principien möglicher Erfahrung; denn unter Erfahrung verstehen wir eben den Inbegriff aller Gegenstände der Sinne. Wie will ich also die Möglichkeit dieses Dinges a priori einsehen, ohne daß ich die Synthesis seiner Prädikate wahrnehmen kann? Mein Begriff ist allemal möglich, wenn er sich nicht widerspricht. Dieser Grundsatz der Analysis (der Satz des Widerspruchs) ist aber nur das logische Merkmal der Möglichkeit, dadurch sein Gegenstand vom nihil negativo unterschieden wird! Wie kann ich nun von der Möglichkeit der Begriffe (logische) so fort auf die Möglichkeit der Dinge (reale) schließen? — Wir gehen nun zu dem Beweise, daß das ens realissimnm

auch zugleich das ens entium sey, oder wie wir oben es ausgedrückt haben: daß das allervollkommenste Wesen den Grund der Möglichkeit aller andern Dinge in sich enthalte. Dieses haben wir schon dadurch dargethan, weil alle Dinge als partim realia, partim negativa ein Wesen voraus setzen, das alle Realitäten in sich enthält, und das durch die Limitation dieser Realitäten diese Dinge konstituiret haben muß. Denn sonst könnte man es sich gar nicht denken, woher denn sowohl das Reale als das Negative in den Dingen komme. Denn auch selbst die Negation setzet immer eine Realität voraus, durch deren Einschränkung sie entstanden ist. Eben hierauf beruhet der einzige mögliche Beweisgrund meiner Demonstration vom Daseyn Gottes, der in einer vor mehrern Jahren von mir herausgegebenen Schrift ausführlicher auseinander gesetzet worden ist. Hier wird gezeiget, daß, unter allen möglichen Beweisen, dieser einzige uns noch die meiste Befriedigung gewähret, indem, wenn wir ein solches Urwesen aufheben, zugleich das Substratum der Möglichkeit aller Dinge aufgehoben wird. — Doch ist auch dieser Beweis nicht apodiktisch gewiß; denn er kann nicht die objektive Nothwendigkeit eines solchen Urwesens darthun, sondern nur die subjektive Nothwendigkeit, es anzunehmen. Allein widerleget kann er auf keine Weise werden, weil er in der Natur der menschlichen Vernunft seinen Grund hat; denn diese nöthiget mich durchaus ein Wesen anzunehmen, das der Grund von allem Möglichen ist, weil ich sonst überall nicht erkennen könnte, worin etwas möglich sey. Hieraus, daß das höchste Wesen zugleich das Urwesen ist, aus welchem das Wesen aller

Dinge abgeleitet werden soll, folget, daß die Ordnung, Schönheit, Harmonie und Einheit, die wir in den Dingen antreffen, eben nicht immer etwas Zufälliges seyn, sondern vielmehr ihrem Wesen nothwenbig inhäriren können. Wenn wir z. B. finden daß unsere Erde unter den Polen eingedrückt, zwischen den Tropicis unter dem Äquator hingegen erhoben ist; so folgt dieses aus der Nothwendigkeit ihrer Natur, nämlich aus dem Gleichgewicht, der ehemals flüssigen Erdmasse. Daher konnte Newton schon vor aller Erfahrung, ehe noch die Astronomen diese Erhebung der Erde unter dem Äquator gemessen hatten, bloß daraus, weil sie ehemals flüssig gewesen seyn muß, a priori ihre Figur zuverlässig beweisen. Nun hat aber die Abplattung der kugelförmigen Erdgestalt ihren großen Vortheil, indem dadurch allein verhindert wird, daß nicht die Hervorragung des festen Landes, oder auch kleinerer, vielleicht durch Erdbeben aufgeworfener Berge, die Achse der Erde kontinuirlich und in nicht eben langer Zeit merklich verrücke. Denn die Aufschwebung der Erde unter der Linie, ist ein so gewaltiger Berg, daß der Schwung jedes andern Berges ihn niemals merklich aus seiner Lage in Ansehung der Achsen bringen wird und kann. So weise nun diese Anstalt ist; so darf ich sie doch nicht sogleich als etwas Zufälliges aus dem göttlichen Willen herleiten, sondern, wie hier wirklich dargethan ist, sie als eine Nothwendigkeit der Natur der Erde ansehen. Dadurch verliehret Gott an seiner Majestät als Weltschöpfer nichts; denn, da er das ursprüngliche Wesen ist, aus dessen Wesen die Natur aller Dinge ableitet wird; so ist auch diese Einrichtung in der Natur,

nach welcher eine Anstalt nothwendig ist, aus seinem Wesen abzuleiten, aber nicht aus seinem Willen. Denn sonst wäre er bloß Architekt der Welt, und nicht Weltschöpfer. Nur das Zufällige in den Dingen kann aus dem göttlichen Willen, und aus willkührlichen Anordnungen desselben hergeleitet werden. Nun lieget aber alles Zufällige in der Form der Dinge; folglich kann man nur die Form der Dinge aus dem göttlichen Willen ableiten. Dadurch machen wir aber nicht die Dinge selbst von Gott unabhängig, und entziehen sie auf keine Weise seiner höchsten Obergewalt. Denn die Materie, in welcher das Reale selbst lieget, leiten wir aus dem göttlichen Wesen her, indem wir Gott, als das ens originarium, welches den Grund aller möglichen Dinge in sich enthält, ansehen. Dadurch machen wir also die Wesen der Dinge selbst von Gott derivativ, nämlich aus seinem Wesen. Denn man kann es gar nicht denken, wie dazu ein besonderer göttlicher Wille nöthig sey, daß ein Ding gewisse Wirkungen, die aus seiner Natur nothwendig folgen, hervorbringe; z. B. wie dazu ein besonderer göttlicher Wille nöthig sey, daß ein flüssiger Körper, wenn er sich um seine Axe drehet, die Figur eines Sphäroids erhalte: denn dieses ist ja eine nothwendige Wirkung der eigenen Natur des Körpers! Wollten wir also alles aus dem göttlichen Willen herleiten; so würden wir eben dadurch dasjenige, was der Natur der Dinge nothwendig inhäriret, von Gott selbst unabhängig machen. Nur von dem Zufälligen, d. h. von der Form der Dinge würden wir einen Urheber erkennen, aber nicht von der Materie des Nothwendigen in dem Wesen der

Dinge selbst. Sollen daher auch diese nothwendigen Gesetze und Einrichtungen in der Natur, die aus dem Wesen der Dinge selbst fließen, von Gott abhängen (und sie müssen es, weil wir sonst nirgends einen Grund ihrer Möglichkeit anzugeben in Stande sind); so können sie nicht anders, als aus seinem ursprünglichen Wesen hergeleitet werden. —

Aus allem, was bisher aus der reinen Vernunft für das Daseyn Gottes hervorgebracht ist, sehen wir, daß wir berechtiget sind, ein ens originarium, das zugleich ens realissimum ist, als eine nothwendige transcendentale Hypothese anzunehmen, und voraus zu setzen; denn ein Wesen, welches die Data zu allem Möglichen enthält, und dessen Aufhebung zugleich alle Möglichkeit aufhebet, ein solches allerrealstes Urwesen ist, eben wegen seines Verhältnisses zu den Möglichkeiten aller Dinge, eine nothwendige Voraussetzung. Denn außer jenem logischen Begriffe von der Nothwendigkeit eines Dinges, da dasjenige absolut nothwendig genannt wird, dessen Nichtseyn ein Widerspruch, folglich unmöglich wäre, haben wir noch einen andern Begriff in unserer Vernunft von einer realen Nothwendigkeit, da ein Ding eo ipso nothwendig ist, weil sein Nichtseyn alle Möglichkeit aufhebet. Zwar gehet im logischen Verstande die Möglichkeit immer vor der Wirklichkeit vorher, und da kann ich mir die Möglichkeit eines Dinges ohne die Wirklichkeit denken. Allein realiter haben wir keinen Begriff von der Möglichkeit, als durch die Existenz, und bei aller Möglichkeit, die wir uns realiter denken, setzen wir immer ein Daseyn voraus, obgleich nicht

immer die Wirklichkeit des Dinges selbst, so doch eine Wirklichkeit überhaupt, welche die Data zu allem Möglichen enthält. Da also alle Möglichkeiten immer etwas wirklich gegebenes voraus setzen, indem, wenn alles bloß möglich wäre, das Mögliche selbst keinen Grund hätte; so kann folglich dieser Grund der Möglichkeit selbst nicht nur möglich, sondern er muß auch wirklich gegeben seyn. Es ist aber wohl zu bemerken, daß dadurch bloß die subjektive Nothwendigkeit eines solchen Wesens dargethan wird: d. h. daß unsere spekulative Vernunft sich genöthiget siehet, dasselbe nothwendig voraus zu setzen, wenn sie überhaupt einsehen will, warum etwas möglich sey, keinesweges aber dadurch die objektive Nothwendigkeit dieses Dinges demonstriret werden kann. Denn hier muß die Vernunft ihre Schwäche erkennen, über die Grenzen aller möglichen Erfahrung sich empor schwingen zu wollen. Und wofern sie sich anmaßt, auch da noch ihren Flug fortzusetzen; so geräth sie in lauter Wirbel und Meerstrudel, die sie in einen bodenlosen Abgrund stürzen, wo sie ganz verschlungen wird. — Alles, was uns daher die spekulative Vernunft von der Existenz eines Gottes lehren kann, bestehet darin: daß sie uns zeiget, wie solches von uns nothwendig hypothesiret werden muß, nicht aber, daß sie uns dasselbe apodiktisch gewiß demonstriren könne. Aber auch jenes ist schon viel Glück für uns, indem dadurch alle Hindernisse aus dem Wege geräumet werden, das Daseyn eines Wesens aller Wesen anzunehmen, ja, wenn wir uns noch auf anderweitige Art davon sollten überzeugen können, es fest und unerschütterlich zu glauben. Denn das höchste

Wesen bleibt, auch vor dem bloß spekulativen Gebrauche der Vernunft, ein fehlerfreies Ideal, ein Begriff, welcher die ganze menschliche Erkenntniß schließet und krönet.

Alle Eigenschaften Gottes sind (nach Baumgarten) quiescentes oder operativae. Perfectiones quiescentes sind solche, wobei man sich eine Handlung denkt, die ohne nota actionis vorgestellet werden kann; operativae hingegen, die sich ohne Merkmale einer Thätigkeit nicht denken lassen. Zuerst wollen wir seine perfectiones quiescentes in Betrachtung ziehen; denn die ontologischen Prädikate gehören eben dazu. Außer der Möglichkeit und Wirklichkeit, von denen wir schon, so viel die spekulative Vernunft uns lehren kann, gehandelt haben, rechnen wir nun ferner dahin, daß Gott eine Substanz sey. Dieses Prädikat kommet Gott, als einem Dinge zu; denn alle Dinge sind Substanzen. Unter Substanzen wird das Reale verstanden, welches bloß für sich existiret, ohne eine Bestimmung von einem andern Dinge zu seyn. Der Substanz ist entgegen gesetzet das Accidenz, welches nicht anders existiren kann, als daß es einem andern Dinge inhäriret. Die Accidentia sind also nicht besondere Dinge, sondern verschiedene Arten, oder Modi der Existenz der Substanz. Gott ist aber ein Ding für sich selbst, und eo ipso eine Substanz. Wollte man ihm also die Substantialität absprechen; so müßte man auch seine Dingheit läugnen, d. h. den ganzen Begriff von Gott aufheben. Nimmt man aber Gott als ens realissimum an; so folgt schon eben aus dem Begriff von einem Dinge, daß Gott eine Substanz sey.

Ein anderes ontologisches Prädikat von Gott ist die Einheit. Diese folgt aus dem Begriffe eines entis realissimi; denn als das allerrealste Wesen ist er durchgängig bestimmt, indem ihm von allen Praedicatis contradictorie oppositis immer nur das Reale zukommt. Ein solcher Begriff von einem Wesen, das alle Realität hat, kann nie anders, als singularis seyn, uud läßt sich nie von einer Species denken; denn die Individua müßten doch von einander unterschieden seyn, wenn es besondere Dinge seyn sollten. So würde aber der Unterschied nicht anders statt finden können, als in einer Vertheilung der Realität, oder das eine müßte etwas an sich haben, was das andere nicht hätte. Das widerspricht aber unserm Begriffe von dem realissimo.

Aus der Einheit Gottes folgt die Einfachheit. Denn alles compositum reale ist anzusehen, wie eine Realität von Substanzen, die zwar außer einander sind, aber doch in commercio stehen. Wäre also Gott ein compositum; so müßte er aus vielen Theilen bestehen, von denen ein jeder, entweder ein ens realissimum wäre (und dann gäbe es viele realissima, welches ein Widerspruch ist), oder die Theile wären partim realia, partim negativa. So wäre aber das Ganze, welches aus diesen Theilen bestände, selbst nur partim reale, partim negativum, folglich nicht realissimum, folglich nicht Gott. Denn aus vielen uneingeschränkten Realitäten kann niemals eine eingeschränkte Realität entstehen, sondern dazu, daß ein Ding uneingeschränkte Realitäten haben soll, gehört schon die Vereinigung aller Realität in einem Subjekt. Eben diese Vereinigung macht

daher die Form eines entis realissimi aus. Sobald aber die Realitäten vertheilet sind (und diese Vertheilung müßte doch, wenn das ens realissimum ein ens compositum wäre, unter den Theilen dieses compositi statt finden); so entstehen Schranken. Denn wo die Realität unter einige vertheilet ist; so ist nicht in jedem Theile alle Realität, und folglich in einem jeden Theile ein Mangel der fehlenden Realität. Die Einheit eines compositi ist immer nur eine zufällige Einheit der Verbindung; d. h. bei einem jeden Composito kann ich mir die Theile als abgesondert vorstellen; und wenn sie verbunden sind, so könnte das so, und auch anders geschehen; aber die Einheit der einfachen Substanz ist nothwendig. Eben diese Einfachheit des entis realissimi wird auch aus seiner absoluten Nothwendigkeit erwiesen. Denn wäre das ens realissimum ein ens compositum; so müßten alle Theile desselben absolute necessaria seyn, wofern das Ganze schlechthin nothwendig seyn sollte, weil das Ganze nicht anders beschaffen seyn kann, als die Theile, woraus es bestehet. Es wären also viele entia absolute necessaria, welches aber dem Begriff der absoluten Nothwendigkeit widerspricht. Der dritte Beweis für die Einfachheit Gottes wird daher geführet, weil ein jedes Compositum zugleich divisibile ist, indem es aus Theilen bestehet. Die Theilbarkeit involviret aber immer eine innere Veränderlichkeit im Dinge, weil die Relation der Theile in einem ente composito verändert werden kann. Eine jede zusammen gesetzte Substanz ist also innerlich veränderlich; das widerspricht aber dem Begriffe von einem ente realissimo. — Eben daher, weil das allerrealeste Wesen einfach

seyn muß, muß es auch immateriell seyn; denn die Materie machet eben das Zusammengesetzte aus.

Gott kommt ferner die Immutabilität zu. Diese gehöret ebenfalls zu seinen perfectionibus quiescentibus. Man muß aber das immutabile als Begriff nicht verwechseln mit dem immutabile als Ding. Diesen Unterschied hat Baumgarten nicht gehörig beobachtet; daher schließt er auf die Unveränderlichkeit Gottes daraus, weil alle Bestimmungen eines allerrealsten Wesen schlechthin und innerlich unveränderlich sind. Hieraus folgt aber die transcendentale Unveränderlichkeit des Begriffs von Gott, die darin bestehet, daß Gott durch seinen Begriff schon durchgängig bestimmt ist. — Was ist Mutation? Eine Succession von Zuständen. Veränderungen können aber nur in der Zeit als möglich gedacht werden; denn hier ist Succession. Will man daher die Unveränderlichkeit Gottes, als eines Dinges beweisen, so muß man vorher beweisen, daß Gott nicht in der Zeit ist. Dieses erhellet aber aus dem Begriffe eines entis realissimi; denn wäre Gott in der Zeit, so müßte er eingeschränkt seyn. Nun ist er aber realissimus, folglich nicht in der Zeit. Seine reale Unveränderlichkeit, folget auch aus seiner absoluten Nothwendigkeit; denn wäre er so beschaffen, daß etwas in ihm entstünde, was vormahls in ihm noch nicht wirklich war; so ließe sich nicht sagen, daß er in seiner wirklichen Beschaffenheit nothwendig sey, sondern er könnte sich auch anders verhalten, er würde bald in diesem, bald in jenem Zustande seyn. Aus dieser höchsten Immutabilität Gottes in Ansehung aller seiner Realitäten folgt, daß es anthropomorphitisch

sey, wenn man sich vorstellet, Gott könne wieder gnädig werden, wenn er vorher erzürnet war. Denn dieses würde eine Veränderung in Gott supponiren. Gott ist und bleibet aber immer derselbe, gleich gnädig und gleich gerecht. Es kommt nur auf uns an, ob wir Gegenstände seiner Gnade, oder seiner strafenden Gerechtigkeit werden wollen. In uns gehet also eine Veränderung vor; unsere Relation, in der wir zu Gott stehen, wird geändert, wenn wir uns bessern, dergestalt, daß, wenn vorher unser Verhältniß zu Gott die Relation strafwürdiger Sünder zu einem gerechten Gott war, nunmehr, nach unserer Besserung; dies Verhältniß aufgehoben, und dagegen die Relation rechtschaffener Tugendfreunde an jene Stelle tritt. So können wir es auch nicht mit dem Begriffe von einem unveränderlichen Gott zusammen reimen, daß er in uns, wenn Besserung unser Zweck ist, wirksamer seyn soll, als ehedem, sondern wir selbst werden dadurch, daß wir an unserer Besserung arbeiten, des Einflusses seiner Kraft fähiger, und in höherm Grade theilhaftig. Sein Einfluß selbst wird nicht stärker, noch vermehret; denn das wäre eine Veränderung in ihm, sondern wir empfinden ihn nur stärker, weil wir ihm nicht mehr widerstehen; der Einfluß selbst bleibet derselbe.

Der Verfasser redet darauf vom Polytheismus. Dieser entstand ohne Zweifel daher, weil die Menschen den scheinbaren Widerstreit der Zwecke in der Welt, die Mischung des Guten und Bösen, nicht begreifen konnten; sie nahmen daher mehrere Wesen an, welche die Ursachen davon wären, und gaben einem jeden derselben ein besonderes

Departement. Aber dennoch haben sich alle heidnische Völker, noch außer diesen Untergöttern, immer irgend einen besondern Urquell, aus welchem jene selbst hergeflossen waren, gedacht. Dieses oberste Princip machten sie aber an und für sich selbst so selig, daß es sich mit der Welt gar nicht abgab. Beispiele davon sind die Thibetaner und andere noch bestehende heidnische Völker im Innern von Asien. Es ist dieses auch in der That der Gang der menschlichen Vernunft, welche durchaus Einheit in ihrer Vorstellung bedarf, und nicht eher stehen bleiben kann, als bis sie auf Einen kommt, der höher ist, als Alles. Der Polytheismus selbst, ohne Verbindung mit einem obersten Urquell, würde also wider den gemeinen Menschenverstand gestritten haben; denn schon dieser lehret den Monotheismus, in soweit er ein Wesen, das alles in allem ist, zum obersten Princip hat. Man darf also nicht denken, als wenn die Lehre von Einem Gotte auf eine weit fortgerückte Einsicht des Menschen zu bauen sey, sie ist vielmehr Bedürfniß der gemeinsten Vernunft. Daher war sie auch schon im Anfange allgemein. Weil man aber in der Folge mancherlei zerstörende Kräfte in der Welt wahrnahm; so glaubte man diese nicht von einem Gotte, zugleich mit der Übereinstimmung und Harmonie in der Natur, ableiten zu können, und nahm daher verschiedene Untergötter an, denen man jene besondern Wirkungen zuschrieb. Da nun alles, was sich in der Welt zuträgt, entweder unter die Rubrik des Guten, oder des Bösen sich bringen läßt; so nahm man eine Dualität Gottes an, ein principium bonum et malum. Und das war der Manichäismus. So

ganz etwas Widersinniges und Ungereimtes war dieser doch wohl nicht, wenn man bedenket, daß die Manichäer noch darüber ein oberstes Princip setzten, von welchem jenes entsprungen wäre. Denn hätten sie die beiden Principia selbst zu realissimis gemacht; so wäre es ein Widerspruch gewesen, daß ein ens realissimum, ein principium malum seyn sollte. Nun aber dachten sie sich keins von beiden Principien als realissimum, sondern gaben nur dem einen diese, dem andern andere Realitäten; folglich konnten sie sich in denselben auch Negation denken. Über diesen Principiis partim realibus partim negativis dachten sie sich nun noch einen obersten Urquell von allem, ein ens realissimum. Hieraus kann man einsehen, daß der Polytheism nicht den Monotheism aufhob, sondern beide mit einander verbunden seyn konnten, ohne sich zu widersprechen, indem man mit dem Worte Gott verschiedene Begriffe verband.

Wir gehen zu einem andern ontologischen Prädikat des entis realissimi über, das zugleich eine perfectio quiescens desselben ist, nämlich daß es extramundanum sey. Hiezu gehöret:

1) daß Gott ens a mundo diversum sey, oder daß Gott auf eine intellektuelle Art außer der Welt sey. Dieses ist dem Spinozismus entgegen gesetzet; denn Spinoza glaubte, Gott und die Welt wären nur Eine Substanz, und außer der Welt sey nirgends eine Substanz. Dieser Irrthum floß aus seiner fehlerhaften Definition von Substanz. Als Mathematiker hatte er sich gewöhnt, willkührliche Definitionen zu finden, und daraus die Sätze herzuleiten. Das ging

nun zwar in der Mathematik gut an; aber sobald man diese Methode auf die Philosophie anwenden will, so geräth man in Irrthümer. Denn hier muß ich erst die Merkmale selbst aufsuchen und kennen, bevor ich daraus eine Definition machen will. Dieses that nun aber Spinoza nicht; sondern er machte sich eine willkührliche Definition von Substanz. Substantia, sagt er, est, cujus existentia non indiget existentia alterius. Diese Definition angenommen, schloß er ganz richtig: Es ist also nur Eine Substanz, Gott. Alle Dinge in der Welt aber, sind dieser Gottheit inhärirende Accidentia, weil sie alle in ihrem Daseyn seines Daseyns bedürfen; folglich alles, was da ist, ist in Gott, und nichts kann außer Gott seyn, und gedacht werden. Das heißt aber eben soviel, als: Gott und die Welt ist eins. Denn die ganze Welt ist in Gott, und außer ihm ist nichts. So richtig diese Schlußfolge der Form nach ist; so irrig ist sie doch dem Inhalt nach; denn sie ist aus einem ganz falschen Princip hergeleitet, nämlich aus einer fehlerhaften Definition von einer Substanz. Wir haben oben schon eine andere Erklärung von einer Substanz gegeben, und die Richtigkeit derselben erhellet daher, weil sie nicht willkührlich, wie jene des Spinoza, angenommen, sondern aus dem Begriffe eines Dinges selbst abgeleitet ist. Dieser Begriff von einem Dinge überhaupt lehret uns aber, daß ein jedes Reale, was für sich existiret, ohne eine Bestimmung von einem andern Dinge zu

seyn, eine Substanz ist, folglich alle Dinge Substanzen sind. Denn das Bewußtseyn meiner selbst zeugt, daß ich alle Handlungen auf Gott, als auf das letzte Subjekt, welches kein Prädikat von einem andern Dinge mehr ist, beziehe, und so entstehet der Begriff einer Substanz, indem ich an mir selbst wahrnehme, daß ich kein Prädikat mehr von einem andern Dinge sey. Z. B. wenn ich denke; so bin ich mir bewußt, daß mein Ich in mir denkt, und nicht etwa ein anderes Ding. Ich schließe also, daß dieses Denken in mir nicht einem andern Dinge außer mir inhäriret, sondern mir selbst, folglich auch, daß ich eine Substanz bin, d. h. daß ich für mich selbst existire, ohne ein Prädikat eines andern Dinges zu seyn. Ich bin selbst ein Ding, und daher auch selbst eine Substanz. Wenn ich nun selbst eine Substanz bin; so muß ich entweder Gott selbst seyn, oder Gott ist eine von mir, folglich auch von der Welt unterschiedene, Substanz. Das Erste ist ungereimt, weil es dem Begriffe eines entis realissimi widerspricht; folglich muß außer mir noch ein anderes für sich selbst existirendes Ding, das kein Prädikat von irgend einem andern existirenden Dinge ist, d. h. eine für sich bestehende Substanz, seyn. Ja, es werden, außer mir, noch verschiedene andere Substanzen seyn können, weil unendlich viele Dinge außer mir möglich sind. Ein jedes Ding ist aber eo ipso, weil es ein Ding ist, nicht ein Prädikat von einem andern Dinge, sondern es existiret für sich selbst, und ist also eine

Substanz.

Substanz. Alle diese Dinge aber werden von einander unterschieden seyn, weil sie sonst nicht besondere Dinge wären. So muß denn auch ein ens realissimum, welches schon als Ding betrachtet die höchste Realität hat, für sich selbst existiren, ohne ein Prädikat von einem andern Dinge zu seyn, d. h. es muß eine Substanz seyn, die von allem andern unterschieden ist. Die Welt begreift Dinge in sich, die alle insgesammt Substanzen sind, weil sie sonst aufhören müßten Dinge zu seyn, wenn sie bloß Bestimmungen eines andern Dinges wären; folglich wird auch die ganze Welt nicht eine Bestimmung von Gott seyn, sondern das ens realissimum muß von ihr unterschieden seyn!

2) daß Gott ein ens extramundanum sey, d. h. gar nicht mit zur Welt gehöre, sondern ganz außer ihr sey. Dieses ist dem stoischen Satz entgegen, daß Gott die Weltseele wäre. Wäre dies; so müßten beide, Gott und die Welt, miteinander in commercio stehen, d. h. eins müßte in das andere einen Einfluß haben; Gott müßte also nicht nur thätig, sondern auch leidend seyn. Diese wechselnde Wirkung widerspricht aber Gott und dem Begriffe von ihm als einem ente realissimo und necessario. Denn ein ens absolute necessarium ist independens, folglich auch impassibile (nicht leidend). Wenn nämlich die Welt auf Gott einen Einfluß haben sollte; so daß er von ihr afficiret würde; so müßte er eo ipso von der Welt dependiren. Der Mensch kann freilich nur einen Gegenstand in sofern anschauen, in wiefern er Receptivität hat, von

ihm afficiret zu werden; allein von Gott kann man eine solche Anschauung nicht prädiciren, weil sie eine Limitation in sich begreift. —

Gott ist also isolirt; d. h. nicht etwa, er stehet in gar keiner Verbindung mit der Welt, sondern so viel: er stehet nur nicht in der Verbindung einer Wechselwirkung (eines commercii). Gott hat also einen Einfluß auf die Welt, oder er ist thätig; aber die Welt hat keinen Einfluß auf ihn, d. h. er ist nicht leidend. Von der Unendlichkeit Gottes im metaphysischen Verstande haben wir schon oben gehandelt und gezeiget, daß man statt dessen besser sagen könne: Allgenugsamkeit; denn dies ist ein ganz reiner Verstandesbegriff, jener ist aber aus der Mathematik entlehnet, und gehört auch nur dahin. —

Von der Ewigkeit Gottes. Die Größe des Daseyns ist Dauer; wir verbinden also mit dem Daseyn den Begriff der Größe, und zwar nur vermittelst der Zeit. Diese ist daher das Maas der Dauer. — — Dauer ohne Anfang und Ende, ist — Ewigkeit. — Was ist aber Anfang? — Was ist Ende? — Anfang ist ein Daseyn. Gut! Was heißt das aber anders, als vor dem Anfang des Dinges war eine Zeit, in welcher das Ding nicht war, oder nach dem Ende des Dinges werde eine Zeit seyn, wo das Ding nicht seyn wird? Hier habe ich also immer den Begriff von einer Zeit, und wir können keinen Begriff von der Ewigkeit erfinden, welcher nicht mit dem Begriffe der Zeit afficiret wäre; denn Anfang und Ende sind nur in der Zeit möglich. Das göttliche Daseyn kann aber nie bestimmbar durch die Zeit gedacht

werden; denn sonst müßten wir uns Gott als ein phaenomenon vorstellen. Aber das wären anthropomorphistische Prädikate, die von einem ente realissimo nicht gedacht werden können, weil sie Einschränkungen in sich enthalten. Denn das Daseyn eines Dinges in der Zeit ist immer eine Succession eines Theils von der Zeit nach dem andern. Die Dauer der Zeit, so zu sagen, ist ein kontinuirliches Verschwinden, und ein kontinuirliches Anfangen. Wir können nie ein gewisses Jahr erleben, ohne ein anders verlebt zu haben. Das läßt sich nun auf keine Weise von Gott sagen, der unveränderlich ist. Die Zeit muß also als eine kontinuirliche Einschränkung, dem enti realissimo, der Qualität nach, entgegen seyn. Wenn ich mir nun die Ewigkeit als eine Dauer ohne Anfang und Ende vorstelle, welches doch noch die wenigste Erklärung ist, die ich von der Ewigkeit geben kann; so ist gleichwohl der Begriff der Zeit damit vermischt. Denn Dauer, Anfang, Ende, sind lauter Prädikate, die nur von einem Dinge in der Zeit gedacht werden können. Es ist freilich wahr, daß ich Anfang und Ende von Gott verneine; aber dadurch gewinne ich nicht viel; denn mein Begriff von der Ewigkeit wird darum nicht um das geringste aufgekläret oder gereiniget. Im Grunde stelle ich mir Gott doch in der Zeit vor, wenn ich gleich Anfang und Ende von ihm entferne. Es ist aber höchst nöthig, daß wir aus dem Begriffe von Gott, alle Bedingungen der Zeit weglassen, weil uns dieses sonst zu vielen anthropomorphistischen Folgerungen verleiten könnte. Z. B. wenn man sich Gott in der Zeit, obgleich ohne Anfang und Ende denkt; so kann ich es gar nicht denken,

wie Gott dadurch, daß er eine Welt schuf, keine Veränderung hätte leiden sollen, und was er denn vorher, ehe die Welt war, gemacht habe? Werfe ich aber alle Bedingung der Zeit hinweg; so ist dieses Vor und Nach ein Etwas, was gar nicht in Gott gedacht werden kann, und obgleich ich mich dessenungeachtet bescheiden muß, eben so wenig Gottes Ewigkeit begreifen zu wollen, so ist doch mein Begriff rein und fehlerfrei, obgleich mangelhaft. — Man hat diesen Schwierigkeiten, die dadurch entstehen, wenn man sich Gottes Daseyn in der Zeit vorstellet, auf die Art vorbeugen wollen, daß man verlangt hat, man solle sich alle Aufeinanderfolge der Zeit in Gott zugleich denken; allein dies ist eine Prätension, die uns auffordert, einen Widerspruch zu denken: Aufeinanderfolgende Zustände in einem Dinge, und dennoch zugleich! Was ist das anders, als eine contradictio in adjecto? Denn was heißt zugleich anders, als zu Einer Zeit; und sich dabei aufeinander folgende Theile der Zeit zu Einer Zeit denken, das ist widersprechend. Aus allem diesem sehen wir, daß, wenn wir uns die Ewigkeit, als eine besondere Eigenschaft in Gott vorstellen wollen, es unmöglich ist, sie ohne Zeit zu denken, weil eben die Zeit die sinnliche Bedingung aller unserer Vorstellungen, die Form der Sinnlichkeit ist. Wollen wir nun die Zeit dennoch aus dem Begriffe von Gott ausschließen; so bleibet uns von der Ewigkeit nichts übrig, als eine Vorstellung von der Nothwendigkeit seines Daseyns. Hiermit müssen wir uns denn schon behelfen, da es bei der Schwäche unserer Vernunft Vorwitz wäre, den Vorhang aufziehen zu wollen, der ihn,

als welcher immer und beständig ist, in heiliges Dunkel hüllet. — Ewig seyn heißt also (wenn wir alle sinnliche Vorstellungen von einer Zeit aus diesem Begriffe wegschaffen wollen, und das müssen wir, weil solches sonst unsern Begriff von Gott selbst, der frei von aller Einschränkung seyn muß, leicht corrumpiren könnte), ewig seyn heißt also eben so viel, als absolut nothwendig seyn. Zwar haben wir gesehen, daß wir uns auch diese absolute Nothwendigkeit nicht begreiflich denken können; aber sie ist doch ein Begriff zu dessen Annehmung uns die Vernunft nöthigt, ehe sie irgend wo ruhen kann. Die Ewigkeit hat eine große Ähnlichkeit mit der Allgegenwart; denn so wie die Ewigkeit nach unsern sinnlichen Vorstellungen alle Zeit erfüllet, so ist auch seine Gegenwart, unserer sinnlichen Vorstellung nach, eine Erfüllung des Raums. Die räumliche Gegenwart, oder die Gegenwart Gottes im Raume, ist eben den Schwierigkeiten unterworfen, als die mit der Zeit verknüpfte Ewigkeit; denn daß ein Ding in mehr als einem Orte im Raume zugleich seyn sollte, ist ein Widerspruch.

Unter der Allmacht Gottes verstehet man gewöhnlich das Vermögen Gottes, alle mögliche Dinge wirklich zu machen. Es ist aber höchst vermessen, wenn man Dinge, die in sich selbst widersprechend sind, z. B. einen viereckigten Cirkel mit der Kraft Gottes vergleichet, und dann schließt: das kann Gott freilich nicht; aber es ist thörichter Leichtsinn, ein Wesen mit der höchsten Würde und Majestät im Verhältnisse gegen non entia denken zu wollen. Überhaupt ist es für die menschliche Vernunft

etwas sehr Unanständiges, wenn sie es sich heraus nimmt, von Gott, dem erhabensten Dinge, das sie selbst nur schwach denken kann, beständig raisonniren, und Alles, selbst das Unmögliche in Rücksicht auf ihn sich vorstellen zu wollen, da sie doch vielmehr jedesmal, wenn sie sich in diese Größen der Gedanken wagt, voll Bewustseyns ihres Unvermögens bescheiden zurücktreten, und erst mit sich selbst zu Rathe gehen sollte, wie sie Ihn — Gott würdig denken möge. Daher sind alle diese Ausdrücke vermessen, wären sie auch nur hypothetisch gesetzet; wenn man z. B. Gott, der die Höllenstrafen ewig machen, oder nach der Prädestinationslehre, einige Menschen zur Seeligkeit, andere zur Verdammniß schlechthin bestimmen könnte, als einen Tyrannen zu schildern sich unterstehet! —

Den Anthropomorphismus theilt man gewöhnlich in den *gröbern*, wenn man sich Gott unter einer menschlichen Gestalt denkt, und in den *feinern*, wenn man Gott menschliche Vollkommenheiten, ohne die Einschränkungen davon abzusondern, beileget. Insonderheit ist aber dieser letztere ein gefährlicher Feind unserer reinen Erkenntniß von Gott; denn der erstere ist zu offenbarer Irrthum, als daß sich der Mensch dadurch sollte häufig hintergehen lassen. Aber wider den Anthropomorphismum subtilem müssen wir um so viel mehr alle unsere Kräfte aufbieten, je leichter er sich in unsern Begriff von Gott einschleicht und ihn corrumpirt. Denn es ist besser, uns etwas gar nicht vorstellen zu können, als es mit Irrthümern vermengt zu denken. — Eben dadurch soll die vorgetragene transcendentale Theologie ihren großen Nutzen äußern, daß

wir dadurch in den Stand gesetzet werden, alles Sinnliche, was unsern Begriffen inhäriret, aus der Erkenntniß Gottes zu entfernen, oder doch wenigstens es uns bewußt zu seyn, daß, wenn wir etwas von Gott prädiciren, welches ohne die Bedingungen der Seligkeit gar nicht gedacht werden kann, wir solche Prädikate von Gott anständig erklären müssen, obgleich wir nicht allemal, sie ganz fehlerfrei uns vorzustellen, im Stande sind. Am leichtesten werden alle Folgen des Anthropomorphismus glücklich gehoben, wenn unsere Vernunft gutwillig auf die Erkenntniß der Natur Gottes, und seiner Eigenschaften, wie diese in ihrem Innern selbst beschaffen seyn mögen, Verzicht thut, und sich, eingedenk ihrer Schwäche, bescheidet, sich nie über ihre Gränzen herausgetrauen zu wollen, sondern vielmehr damit zufrieden ist, nur so viel von ihm, der ein Gegenstand eines ewigen Nachforschens auch für die scharfsinnigste Vernunft bleibet, zu erkennen, als wir in Hinsicht auf uns nöthig haben. Dieses Interesse der Menschheit wird am besten per viam analogiae, wie wir unten sehen werden, befördert und erreichet. — Hiemit schließen wir die Ontologie, worin wir Gott als das Urwesen betrachtet haben. Wir haben hier theils aus dem Begriff eines entis realissimi auf seine Originalität, theils umgekehrt aus dem Begriff eines entis originarii auf seine höchste Realität geschlossen &c. Unsere Mühe und Vorsicht in Erkenntniß dieses speculativen Theils der Theologie ist dadurch belohnet, daß wir nunmehr einen Gott, als ein ens realissimum mit den aus diesem Begriffe fließenden Prädikaten wenigstens wie eine ungezweifelte Hypothesis

für unsere spekulative Vernunft annehmen, und daß wir sicher seyn können, daß nie ein vernünftiger Mensch uns das Gegentheil wird beweisen, oder diese unsere Stütze aller menschlichen Vernunft wird einreißen können. Ist das nicht besser, als wenn wir uns rühmen wollten, Gott und seine Eigenschaften aus reiner Vernunft apodiktisch gewiß zu erkennen, und doch auf der andern Seite jeden Angriff des Gegners fürchten zu müssen? Denn das, was uns die reine Vernunft in Hinsicht auf ihn hat lehren können, ist doch fehlerfrei und irrthumslos. Wir werden also diese, wenn gleich geringe, doch richtige Erkenntniß ohne Scheu unsern weitern Untersuchungen zum Grunde legen, und mit Zutrauen weiter darauf bauen können. Es ist wahr, alles, was wir in dieser transcendentalen Theologie von Gott erkannt haben, ist der bloße Begriff von einem höchsten Urgrunde; aber so unbrauchbar dieser Begriff für sich selbst, ohne mehrere Erkenntniß seyn würde; so herrlich ist er doch, um ihn zum Substrat aller Theologie anzuwenden.

Zweiter Abschnitt.

Die Kosmotheologie.

Wir haben zwar schon bei Gelegenheit des ontologischen Beweises für das Daseyn Gottes zugleich den kosmologischen abgehandelt; aber das geschah nur deshalb, um beide Beweise der transcendentalen Theologie zu vergleichen, und ihre große Verwandtschaft unter einander zu zeigen. Nun wollen wir aber den ganzen Begriff von Gott, in so weit er von einer zum Grunde gelegten Erfahrung (ohne über die Welt, wozu sie gehöret, etwas näher zu bestimmen) abgeleitet werden kann, weitläuftiger aus einander setzen. Die Kosmotheologie lehret uns nämlich den theistischen Begriff von Gott, d. h. wir erkennen Gott in demselben, als die oberste Intelligenz, als höchstes Wesen, das durch Verstand und Freiheit der Urheber aller Dinge ist. Der Deist verstehet unter dem Begriffe von Gott bloß eine blindwirkende ewige Natur, als die Wurzel der Dinge, ein Urwesen, oder eine oberste Weltursache; er getraut sich aber nicht, zu behaupten, daß Gott durch Freiheit der Grund aller Dinge sey. Weil uns nun aber lediglich der Begriff eines Welturhebers interessiret, d. i. der Begriff von einem lebendigen Gott; so wollen wir sehen, ob die Vernunft diesen theistischen Begriff von Gott als einer summa intelligentia uns verschaffen kann. Ganz rein, und unabhängig von aller Erfahrung wird diese Erkenntniß nicht seyn; aber die Erfahrung, die wir dabei zum Grunde legen müssen, ist die einfachste Erfahrung, die nur seyn kann, nämlich die Erkenntniß unserer selbst.

Wir gehen also jetzt zu den psychologischen Prädikaten über, die wir aus der Natur unserer Seele entlehnen, und nach Absonderung der Schranken Gott beilegen. Allein, wenn wir schon bei den ontologischen Prädikaten, die doch ganz a priori hergenommen sind, so viele Vorsicht nöthig hatten, um nicht äußere sinnliche Vorstellungen davon hinein zu mischen; um wie viel nöthiger wird nicht jetzt diese Behutsamkeit seyn, wo wir nur empirische Principien zum Grunde legen, oder doch wenigstens aus Gegenständen der Sinne, die wir selbst sind, die Bestimmungen abstrahiren müssen, wornach der Begriff von einer höchsten Intelligenz gebildet werden soll. Hier werden wir alle Aufmerksamkeit anzuwenden haben, damit nicht die Einschränkung der Realität uns entwische, und wir statt unsern Begriff von Gott vollkommener zu machen, ihn wohl gar durch die hineingebrachten Negationen verunreinigen. Wenn wir daher irgend eine Realität in uns antreffen, die wir dem Wesen, das alle Realität hat, beilegen können; so werden wir auch sehr auf der Hut seyn müssen, damit nicht das Negative, was dieser Realität in uns inhärirt, zugleich mit der Realität von Gott prädiciret werde. Diese Absonderung alles Eingeschränkten von dem Realen wird uns oft sehr schwer fallen, ja wohl von der ganzen Realität nichts übrig lassen. In diesem Falle, wenn bei sorgfältiger Prüfung der Realität, nach Absonderung aller Schranken, nichts Positives übrig bleibet, verstehet es sich von selbst, daß wir solches von Gott nicht denken können. Sollte aber das Reale, welches via negationis von einer uns zugehörigen Vollkommenheit heraus gebracht ist, auch noch so klein seyn; so dürfen wir

es, wenn wahre Realität darin enthalten ist, nicht weglassen, sondern müssen es per viam eminentiae von Gott prädiciren. Hier wird uns insonderheit der Weg der Analogie gar sehr zu statten kommen; denn dieser lehret uns eine vollkommene Ähnlichkeit des Verhältnisses zwischen den Dingen in der Welt, wovon das eine als Grund, und das andere als Folge anzusehen ist, und zwischen Gott und der Welt, die von ihm ihr Wesen hat. Zuerst finden wir in unserer Seele ein Erkenntnißvermögen. Daß dieses eine Realität sey, kann Niemand bezweifeln. Ein jeder Mensch hält es für die große Vollkommenheit, die ihm zu Theil geworden ist. Wir müssen sie daher auch in den Begriff eines entis realissimi hineinbringen, wenn wir zuvor alle Schranken, die derselben in uns inhäriren, sorgfältig abgesondert haben. Zwar folget daraus, daß durch die Hinzufügung dieser Realität zu unserm Begriffe von einem allervollkommensten Wesen durchaus kein Widerspruch entstehet, indem eine Realität die andere im Begriffe nicht aufhebet. Hieraus also, daß wir in unserm Begriffe von Gott, auch das Erkenntnißvermögen mit den andern Vollkommenheiten vereinigen können, folget noch gar nicht, daß auch diese Realität in der Synthesis aller andern Prädikate dem Dinge selbst zukommen; denn sonst müßten wir, wie schon oben gezeiget worden, alle Prädikate des Dinges mit allen ihren Wirkungen, wie sie sich in der wirklichen Zusammensetzung gegen einander verhalten, erkennen können, welches bei einem allervollkommensten Wesen für den menschlichen Verstand unmöglich ist. So wenig wir daher apodiktisch gewiß beweisen können, daß die Realität des

Erkenntnißvermögens in der Zusammensetzung mit allen andern Realitäten in dem Dinge selbst keine derselben aufheben; eben so wenig kann je ein Mensch das Gegentheil beweisen, daß nämlich in der That durch die Zusammensetzung des Erkenntnißvermögens mit allen andern Realitäten in dem Dinge selbst irgend eine aufgehoben, oder ihren Wirkungen nach beschränkt werde. Denn beides übersteiget das Vermögen der menschlichen Vernunft. In solchen Fällen, wo es auf beiden Seiten gleich unmöglich ist, einen apodiktischen Beweis zu führen, stehet es uns frei, dasjenige auszuwählen, was die meiste Wahrscheinlichkeit für uns hat; und da kann Niemand läugnen, daß wir schon nach dem Begriff eines entis realissimi ein weit größeres Recht haben, demselben auch die Realität eines Erkenntnißvermögens beizulegen, als sie aus dem All der Realität auszuschließen. Denn wir haben hier schon einen ungezweifelten Grund auf unserer Seite, daß sich doch in unserm Begriffe nichts Widersprechendes zeiget, und obgleich daraus noch nicht die Möglichkeit der Realität in dem Objekt selbst folget; so sehen wir doch auch gar nicht ab, wenn wir es gleich nicht aus unserm Begriffe von einem ente realissimo mit apodiktischer Gewißheit beweisen können, warum denn diese Realität dem allervollkommensten Wesen in der Synthesis nicht zukommen sollte. Der Deist hat also gar nichts für sich, wenn er solches läugnet; denn auch zum Läugnen würde eine alle menschliche Vernunft übersteigende Einsicht in die Natur des entis realissimi gehören.

Wir haben aber einen noch weit strengern Beweisgrund dafür, daß Gott ein Erkenntnißvermögen zukomme,

nämlich einen Grund, der von der Beschaffenheit eines entis realissimi hergenommen ist, und die Beweisgründe, welche daraus entlehnet sind, haben allemal weit mehr Stärke, als Beweise aus dem bloßen Begriffe eines entis realissimi. Wir schließen nämlich: das ens originarium, welches den Grund der Möglichkeit aller Dinge in sich enthält, muß selbst ein Erkenntnißvermögen haben, da es ja der Urquell solcher Wesen ist, denen dieses Vermögen zukommt, z. B. der Menschen. Wie kann aus einen Wesen etwas hergeleitet werden, was das Urwesen selbst nicht hätte! Es muß also das Urwesen aller Wesen ein Erkenntnißvermögen haben. Zwar wendet der Deist hiewider ein: es kann ja in der Urquelle aller Dinge irgend eine andere Realität seyn, woraus das, dem Menschen inhärirende Erkenntnißvermögen herrühre. Dieses Erkenntnißvermögen dürfte daher nicht selbst die ursprüngliche Realität, sondern nur eine Folge aus einer uns unbekannten Realität in dem Urwesen selbst seyn. So stelle sich z. B. der Thibetaner Gott als einen höchsten Urquell vor, aus welchem alle Wesen herfließen, und wohin sie alle wieder zurückkehren, ohne daß dieses Urwesen dieselbe Vollkommenheiten hätte, die den daraus abgeleiteten Dingen zukommen. Allein wo nimmt denn der Deist den Grund dazu her, solches zu behaupten? Es ist wahr, wir werden ihn nie apodiktisch gewiß widerlegen können; aber er wird auch nimmer im Stande seyn, seine Meinung zu beweisen. Vielmehr haben wir ein weit größeres Recht, in dem Urwesen eine Realität des Erkenntnißvermögens selbst anzunehmen, aber freilich nicht so, wie sie in den Menschen angetroffen

wird, sondern von einer ganz andern Art. Wir können uns auch gar nicht denken, wie eine Realität in der Wirkung seyn sollte, die nicht schon in der Ursache wäre; wie verständige Wesen aus einem todten Urquell, dem alles Erkenntnißvermögen mangelte, sollten hergeflossen seyn. Denn davon haben wir nicht die mindesten Begriffe, wie eine Realität andere Realitäten erzeugen könne, die auch nicht die mindeste Ähnlichkeit mit ihr haben. Woher sollte nun also das Erkenntnißvermögen in dem Menschen gekommen seyn, wenn es nicht von demjenigen des Urwesens abgeleitet wäre! — So sehen wir also, daß die spekulative Vernunft uns nicht allein keine Hindernisse in den Weg leget, in einem höchsten Wesen ein Erkenntnißvermögen anzunehmen, sondern uns selbst dazu dringet, weil wir sonst irgend eine andere Realität in ihm suchen müßten, woraus die Erkenntnißkraft bei uns selbst eine Folge wäre. Allein das würde eine Realität seyn, wovon wir uns gar keinen Begriff machen könnten, ja die nicht nur uns völlig unbekannt bleiben müßte, sondern auch ohne allen Grund erdacht wäre.

Denn wozu sollten wir eben zu unbekannten unbegreiflichen Realitäten in Gott unsere Zuflucht nehmen, da wir ja das Vermögen, in uns etwas zu erkennen, weit bequemer aus der obersten Intelligenz des höchsten Urwesens erklären und herleiten können? Wer kann es aber läugnen, daß ein Erkenntnißvermögen überhaupt eine Realität sey, und daher auch dem allerrealsten Wesen beigeleget werden müsse? Gott hat also ein Erkenntnißvermögen; aber alle Schranken, die bei dem unsrigen statt finden, müssen

sorgfältig abgesondeet werden, wenn wir solches in dem höchsten Wesen denken. — Das Erkenntnißvermögen in Gott wird daher

Erstens: nicht sinnlich seyn, sondern reiner Verstand. Wir müssen also Sinnlichkeit aus einem ente originario darum ausschließen, weil solches als ein ens independens von keinem Objekte afficiret werden kann. Die sinnliche Erkenntniß ist aber diejenige, welche wir von Gegenständen erhalten, die auf uns einen Einfluß haben. Bei Gott findet kein Einfluß der Objekte statt, und eben daher auch keine sinnliche Erkenntniß; in einem Urwesen muß nothwendig alle Erkenntniß aus einem reinen, von keinen sinnlichen Vorstellungen afficirten Verstande herfließen. Nicht also deshalb, weil, wie man gemeinhin saget, alle sinnliche Vorstellungen dunkel sind, können selbige Gott nicht beigeleget werden; denn wir finden, daß oft eine Vorstellung, die wir durch die Sinne erhalten, weit deutlicher ist, als gewisse Erkenntnisse durch den Verstand; sondern es muß alle Sinnlichkeit deshalb von Gott entfernet seyn, weil auf ein unabhängiges Wesen, wie schon oben gezeiget worden ist, unmöglich Gegenstände einfließen können.

Zweitens: Der Verstand Gottes ist intuitiv. Denn daß unser Verstand nicht anders, als vom Allgemeinen aufs Besondere schließen kann, ist eine Limitation, die wir einem allerrealsten Wesen auf keine Weise beilegen können. Dieses muß vielmehr alle Dinge unmittelbar durch den Verstand anschauen, und alles auf einmal erkennen. Zwar können wir uns von einem solchen intuitiven Verstande keinen Begriff machen, weil wir nicht anders,

als durch die Sinne anschauen können. Daß aber dieser Verstand in Gott seyn müsse, folgt aus seiner höchsten Realität und Ursprünglichkeit.

Drittens: Gott erkennet alles a priori. Wir können nur wenige Dinge, ohne vorhergegangene sinnliche Anschauungen, erkennen; ja es ist solches bei allen solchen Dingen für uns ganz unmöglich, wovon wir nicht selbst die Urheber sind. Z. B. wir können zwar einen Garten, wovon wir selbst den Plan entworfen haben, uns schon in Gedanken a priori vorstellen, ehe er noch wirklich da ist; aber das gehet nicht bei solchen Dingen, die außer unserm Wirkungskreise liegen. — Das Urwesen ist der Grund alles Möglichen. Alles, was da ist, ist von ihm abhängig und abgeleitet. Es muß daher alles, noch ehe es da ist, alles Mögliche a priori erkennen. — Gott erkennet alle Dinge, indem er sich selbst, den Grund aller Möglichkeit, erkennet; das nannte man theologia archetypa oder exemplaris, wovon wir schon oben geredet haben. Gott erkennet also nicht empirisch, weil dies dem unabhängigen Urwesen widerspricht. — Wir Menschen erkennen äußerst wenig a priori, und haben beinahe alle unsere Erkenntniß den Sinnen zu verdanken. Durch die Erfahrung erkennen wir nur die Erscheinungen, den modum phaenomenon oder sensibilem, nicht den modum noumenon oder intelligibilem, nicht die Dinge, wie sie an sich selbst sind. Dieses wird in der Wesenlehre (Ontologie) weitläuftig gezeiget. Gott erkennet alle Dinge, wie sie an sich selbst sind, d. h. a priori, unmittelbar durch die Anschauung des Verstandes; denn er ist das Wesen aller Wesen, in welchem

Alle

Alle Möglichkeit ihren Grund hat. Wollten wir uns schmeicheln, den modum noumenon zu erkennen; so müßten wir mit Gott in solcher Gemeinschaft stehen, daß wir dadurch unmittelbar der göttlichen Ideen theilhaftig würden, welche die Urheber aller Dinge an sich selbst sind. Dieses schon in diesem Leben erwarten, ist das Geschäft des Mystikers oder Theosophen. Daher in China, in Thibet und Indien die mystische Selbstvernichtung, wodurch man zuletzt sich in der Gottheit aufgelößt wähnet. Im Grunde könnte man auch den Spinozismus eben sowohl eine große Schwärmerei, als einen Atheismus nennen. Denn Spinoza statuirte in Gott, als der einzigen Substanz, zwei Prädikate: Ausdehnung, und Denken. Alle Seelen, sagte er, sind nur Modifikationen des göttlichen Denkens, alle Körper Modifikationen seiner Ausdehnung. So nahm er also alles, was da ist, als in Gott befindlich an. Dadurch beging er aber grobe Widersprüche. Denn ist nur eine einzige Substanz; so muß ich entweder selbst diese Substanz seyn, folglich Gott: das widerspricht aber meiner Dependenz; oder ich bin ein Accidens: das widerspricht aber dem Begriff von meinem Ich, wodurch ich mich als ein letztes Subjekt denke, das kein Prädikat mehr von einem andern Dinge ist. Die Attention, die Abstraktion, die Reflexion, die Comparation sind alles nur Hülfsmittel eines diskursiven Verstandes; sie können also von Gott nicht gedacht werden; denn Gott hat keine conceptus, sondern lauter intuitus, wodurch sein Verstand alle Gegenstände, wie sie an sich selbst sind, unmittelbar erkennet; dahingegen alle Begriffe nur mittelbar

sind, indem sie aus allgemeinen Merkmalen entstehen. Ein Verstand, aber der alles unmittelbar erkennet, ein intuitiver Verstand, hat keine Vernunft nöthig; denn die Vernunft ist nur ein Merkmal der Schranken des Verstandes, und verschaffet demselben Begriffe. Wo aber dieser durch sich selbst schon Begriffe bekommet, bedarf er keiner Vernunft. Der Ausdruck Vernunft ist daher unter der Würde der göttlichen Natur. Man muß diesen Begriff aus einem allerrealsten Wesen ganz weglassen, und schreibt ihm besser bloß intuitiven Verstand, als eine höchste Vollkommenheit des Erkenntnisses zu. Von dieser unmittelbaren Anschauung des Verstandes haben wir jetzt gar keinen Begriff; aber ob nicht vielleicht die abgeschiedene Seele, als eine Intelligenz, statt der Sinnlichkeit eine ähnliche Anschauung, wodurch sie in den Ideen der Gottheit die Dinge an sich selbst erkennen möchte, erhalten könnte, läßt sich nicht läugnen, aber auch nicht beweisen. —

Der Autor theilt die göttliche Erkenntniß ein: in scientiam simplicis intelligentiae; in scientiam liberam, und in scientiam mediam. Was den Ausdruck Wissenschaft (scientia) anbetrifft; so ist solcher auf Gott angewandt, unschicklich. Denn in Gott darf ich keinen Unterschied zwischen Wissen, Glauben und Meinen machen, weil alle seine Erkenntniß intuitiv ist, folglich seine Erkenntniß alles Meinen ausschließt. Es ist daher unnöthig seiner Erkenntniß den anthropomorphistischen Namen: Wissenschaft beizulegen; wir nennen sie besser schlechthin: Erkenntniß. Die Eintheilung selbst würde auch kaum Stich halten, wenn wir sie uns in Gott denken. Unter scientia simplicis intelligentiae

verstehet nämlich der Autor die Erkenntniß alles Möglichen, unter scientia libera die Erkenntniß alles Wirklichen. Allein in Ansehung Gottes ist zwischen dem Möglichen und Wirklichen kein Unterschied; denn eine vollständige Erkenntniß des Möglichen ist zugleich eine Erkenntniß des Wirklichen. Das Wirkliche ist ja schon mit unter dem Möglichen begriffen; denn das, was wirklich ist, muß doch auch möglich seyn, sonst wäre es ja nicht wirklich. — Indem sich Gott daher alles Mögliche denkt, denkt er sich auch eben dadurch schon alles Wirkliche. Der Unterschied zwischen scientia simplicis intelligentiae und scientia libera findet also nur in unserer menschlichen Vorstellung von der Erkenntniß Gottes, aber nicht in ihr selbst statt. Wir stellen uns nämlich vor, daß indem Gott sein eignes Wesen erkennt (simplex intelligentia), er dadurch zugleich auch alles Mögliche erkennt, weil er der Grund alles Möglichen ist. Die Erkenntniß des Möglichen leiten wir also aus seiner Natur her, und nennen sie cognitionem simplicis intelligentiae. — Unter scientia libera denken wir uns aber die Erkenntniß Gottes von dem Wirklichen, in so fern er sich dabei zugleich seiner freien Wahl der Dinge bewußt ist: denn entweder sind alle Dinge wirklich nach der Nothwendigkeit seiner Natur; das wäre das Princip der Emanation; oder sie sind da durch seinen Willen; das ist das System der Creation. In so fern sich nun Gott bei der Erkenntniß alles Möglichen zugleich seines freien Willens, welche er von allen möglichen Dingen wirklich gemacht hat, bewußt ist; in so fern denken wir uns in ihm eine scientiam liberam. Diese Vorstellung gründet

Staats-
Bibliothek
Bamberg

sich also auf das System der Creation, nach welchem Gott durch seinen Willen der Urheber aller Dinge ist. Aber auch nach dem Princip der Emanation. Da alles, was da ist, durch die Nothwendigkeit der göttlichen Natur wirklich ist; so würde sich Gott aller Dinge bewußt seyn, aber nicht, indem er sich seiner eigenen freien Wahl der Dinge, sondern indem er sich seiner eigenen Natur, als einer Ursache aller Dinge, bewußt ist. Hierauf, daß Gott das ens entium, das independente Urwesen ist, gründet sich alle seine Erkenntniß. Denn wäre Gott nicht die Ursache der Dinge; so könnte er sie entweder gar nicht erkennen, weil nichts in seiner Natur wäre, das ihm von den Dingen, die außer ihm sind, Kenntniß verschaffen könnte; oder die Dinge müßten auf ihn einen Einfluß haben, wodurch sie ihm ein Merkmal ihres Daseyns geben würden. Dann müßte aber Gott eine sinnliche Erkenntniß von ihnen haben, folglich passibilis seyn, welches aber seiner Independenz als eines entis originarii widerspricht. Soll daher Gott die Dinge ohne Sinnlichkeit erkennen; so kann er sie nicht anders erkennen, als indem er sich seiner selbst, als der Ursache von allen bewußt ist. Und folglich ist die göttliche Erkenntniß aller Dinge keine andere, als diejenige Erkenntniß, die Gott von sich selbst hat, als eine wirksame Kraft. — Die scientiam liberam theilet der Autor noch weiter ein in recordationem, scientiam visionis, und praescientiam. Allein diese Eintheilung ist wieder nach menschlichen Vorstellungen abgefaßt, und läßt sich in der göttlichen Erkenntniß selbst nicht denken. Für ihn, den Unveränderlichen, ist nichts vergangen, oder zukünftig; denn er ist gar nicht in

der Zeit. Er erkennet alles auf einmal anschauend, es mag nach unserer Vorstellung gegenwärtig, oder nicht gegenwärtig seyn. Wenn Gott alles erkennet; so erkennet er auch unsere freien Handlungen, ja auch die, welche wir erst in der Zukunft vollbringen werden. Die Freiheit unserer Handlungen wird aber dadurch, daß Gott sie vorher siehet, nicht aufgehoben noch eingeschränkt; denn er siehet zugleich den ganzen Nexus, in welchem jene Handlungen mit begriffen sind, vorher; die Bewegungsgründe, welche uns dazu vermögen, die Absichten, welche wir dadurch zu erreichen uns bestreben werden. Indem nun Gott alles dieses vorher siehet; so bestimmt er dadurch ganz und gar nicht, daß es geschehen muß. Er macht also durch sein Vorhersehen gar nicht unsere künftigen Handlungen nothwendig, wie einige fälschlich geglaubet haben, sondern er siehet nur, daß diese oder jene Handlungen geschehen werden. Überdem ist der Begriff vom Vorhersehen anthropomorphistisch, und kann daher in Gott selbst nicht gedacht werden. Vielmehr macht es nicht die mindeste Schwierigkeit mehr, sich vorzustellen, wie Gott die künftigen freien Handlungen der Menschen erkennet. Eines ist für unsere Vernunft eben so nothwendig einzusehen, als das andere.

Die sogenannte scientia media, oder die Erkenntniß von dem, was in andern möglichen Welten außer der jetzigen wirklichen geschehen könnte, ist eine ganz unnütze Distinction. Denn wenn Gott alles Mögliche erkennet; so erkennet er solches sowohl an sich, als in nexu, und folglich erkennet er eben dadurch alle mögliche Weltganze. — Eine Erkenntniß ist frei, wenn das Objekt selbst von der Erkenntniß

abhänget. Unsere Erkenntniß daher ist nicht frei, weil uns die Objekte selbst gegeben sind, und unsere Erkenntniß von den Gegenständen abhänget. Sie muß sich also nach der Beschaffenheit der Objekte richten. Bei Gott hingegen ist die Erkenntniß frei, weil das Daseyn der Welt davon abhänget. Daß die Erkenntniß Gottes also frei ist, setzet voraus, daß Gott die Ursache der Welt aus Freiheit, oder der Welturheber sey.

Alle Irrthümer setzen Schein und Verleitung voraus. Sie sind nicht ein bloßer Mangel der Erkenntniß; denn das wäre Unwissenheit; sondern sie sind eine Folge von positiven Hindernissen der Wahrheit. Gott erkennet nichts a posteriori; kein Objekt kann auf ihn einen Einfluß haben; denn er ist unabhängig, weil er das ursprüngliche Wesen ist, und folglich auch impassibilis. Aber eben daher, weil kein Gegenstand auf ihn einfließt, kann auch kein Objekt ihn hintergehen. Gott ist also infallibilis. Solche Beweise, die specifisch von gewissen Prädikaten, die Gott zukommen, geführet werden, sind immer besser, als die, welche bloß aus dem Begriffe eines entis realissimi hergeleitet werden. Denn hier ist es oft schwer auszumitteln, ob auch etwas eine reine Realität sey.

Der Autor nennt die scientiam visionis oder liberam ein analogon modi, als wenn die Erkenntniß eines Dinges, das wirklich ist, mehr enthielte, als die Erkenntniß des Möglichen. Allein diese Verschiedenheit des Dinges, in so fern es erst möglich ist, und dann wirklich wird, ist nur ein Unterschied in Ansehung der Zeitverhältnisse, und trifft Gott gar nicht. — Nun gehet der Autor weiter zu einer

andern Eigenschaft Gottes, nämlich zu der göttlichen Weisheit. Allein er greift sich dadurch vor, weil die Weisheit schon ein Begehrungsvermögen voraus setzet, das doch von Gott nicht erwiesen ist. Denn als summa intelligentia hat Gott drei Prädikate, die wir ihm aus der Psychologie beilegen: nämlich Erkenntniß, Lust und Unlust und ein Begehrungsvermögen. Wir sollten also billig diese Abhandlung von der göttlichen Weisheit weiter hin versparen; indeß wollen wir doch, um die Ordnung des Autors nicht zu verlassen, jetzt schon vorläufig davon etwas anführen. — Ein Wesen, das Erkenntniß hat, muß folgende zwei Eigenschaften seiner Erkenntniß haben:

1) theoretische Vollkommenheit seiner Erkenntniß. Dahin würde gehören in so fern die Erkenntniß gemeine Erkenntniß, oder Wissenschaft ist. Beides passet nicht auf Gott, sondern gehet bloß bei dem Menschen an. Denn gemeine Erkenntniß ist ein Aggregat, Wissenschaft hingegen ein System der Erkenntnisse. Beide fassen eine Menge von Erkenntnissen in sich, nur mit dem Unterschiede, daß sie dort ohne Princip zusammen gehäufet, hier aber gemeinschaftlich unter einer Einheit verbunden sind. — Die theoretische Vollkommenheit der Erkenntniß Gottes heißt die Allwissenheit.

2) praktische Vollkommenheit der Erkenntniß. Dazu gehört:

   a) Geschicklichkeit; d. i. die Vollkommenheit in der Erkenntniß, die Mittel nach beliebigen Zwecken, die noch problematisch sind, zu wählen.

b) Klugheit. Dies ist die Erkenntniß der Mittel zu gegebenen Zwecken, in so fern die Mittel dazu nicht völlig in meiner Gewalt stehen. Diese Mittel sind vernünftige Wesen. Die Klugheit ist daher nichts anders, als eine Geschicklichkeit, sich freihandelnder Wesen zu gegebenen Zwecken zu bedienen.

c) Weisheit; d. i. Vollkommenheit der Erkenntniß in der Ableitung eines jeden Zweckes aus dem Systeme aller Zwecke. Auf der Einheit der Zwecke beruht die Zufriedenheit. Man siehet leicht, daß die beiden ersten Vollkommenheiten der Erkenntniß, nämlich Geschicklichkeit und Klugheit, sich von Gott nicht prädiciren lassen, weil sie zu viel Menschenähnliches haben, und überdies das Reale davon schon in der Allwissenheit lieget. Wie will man z. B. Gott Klugheit beilegen, da er alle Vollkommenheiten der Macht hat, folglich ihm nie Zwecke gegeben werden können, wozu die Mittel nicht völlig in seiner Gewalt wären! Es ist unter der Würde der göttlichen Natur, sich Gott geschickt und klug zu denken; dahingegen kommt Weisheit im eigentlichen Verstande keinem andern als einem Wesen von den höchsten Vollkommenheiten zu. Denn wer kennet außer ihm das System aller Zwecke; und wer ist im Stande, einen jeden Zweck daraus abzuleiten? Will man aber auch von Menschen Weisheit prädiciren; so kann man darunter nichts weiter, als die Zusammensetzung aller unsrer Zwecke mit der Moralität verstehen. Denn eben die Moral hat die Betrachtung zum Gegenstande, wie ein jeder Zweck mit

der Idee des Ganzen aller Zwecke zusammen stehen kann, und beurtheilet alle Handlungen als gemeine Regeln. — In so fern also unsere Erkenntniß von den menschlichen Handlungen aus dem Princip eines möglichen Systems aller Zwecke abgeleitet wird; in so fern kann sie menschliche Weisheit heißen. So können wir also von einem höchsten Verstande, der vom Ganzen aufs Besondere schließet, doch auch ein Beispiel in concreto geben; nämlich unser Verfahren in der Moral, weil wir hier ebenfalls aus einer Idee vom Ganzen aller Zwecke den Werth eines jeden Zweckes bestimmen. Dahingegen haben wir bei dem Begriff von Glückseligkeit keinen Begriff vom Ganzen, sondern setzen sie nur aus Theilen zusammen. Und eben daher können wir auch unsere Handlungen nicht nach einer Idee von Glückseligkeit einrichten, weil ein solches Ganzes nicht von uns gedacht werden kann. — Aber vom Ganzen aller Zwecke hat der Mensch eine Idee, ob er solche gleich nie völlig erreichet, und daher selbst nicht weise ist. Demnach unterscheidet sich die göttliche Weisheit nicht bloß der Quantität, sondern selbst der Qualität nach von der menschlichen Weisheit, eben so, wie sich seine absolute Nothwendigkeit von dem Daseyn aller andern Dinge unterscheidet. —

Die göttliche Weisheit bestehet auch in der Einstimmung der göttlichen Wahl mit sich selbst. Ein Plan der Auswahl, welcher in der Ausführung

Collisionen hervorbrächte, und daher Ausnahmen erfodert, kann nicht der vollkommenste seyn. Eben daher muß der Plan Gottes von der Einrichtung der Natur zusammen hängen mit dem ganzen göttlichen Willen. Und eben diese völlige Einheit in der Wahl der Mittel zu seinen Zwecken, ist eine Eigenschaft der göttlichen Weisheit. Doch wir versparen das Weitere davon, bis nach der Abhandlung vom göttlichen Willen, wo es eigentlich hingehöret.

Der Autor redet auch von der göttlichen Allwissenheit, und giebt solche, als eine von der göttlichen Erkenntniß unterschiedene Eigenschaft an. Allein bei Gott können wir das Wissen gar nicht besonders notiren, um es vom Glauben, Meinen und Muthmaßen zu unterscheiden. Denn das letztere fällt bei Gott ganz weg, der alles erkennt; seine Erkenntniß ist eben dadurch ein Wissen; denn dieses Wissen fließet aus der Allgenugsamkeit der Erkenntniß. Eben daher, weil wir die Dinge nicht vollständig erkennen, ist unsere Erkenntniß oft nicht ein Wissen, sondern ein Glauben; hingegen die vollständige Erkenntniß Gottes von allem ist eben die Allwissenheit.

Wir fügen zum Schluß dieser Abhandlung von der göttlichen Erkenntniß nur noch eine Anmerkung bei, die sich auf die platonische Idee beziehet. Das Wort Idee bedeutet eigentlich simulacrum, und in der menschlichen Philosophie eben darum einen Vernunftbegriff, in so fern keine mögliche Erfahrung derselben adäquat seyn kann. Plato dachte sich die Ideen der Gottheit als die Urbilder der Dinge, nach welchen diese Dinge zwar eingerichtet, aber niemals adäquat

mit der göttlichen Idee selbst gesetzet wären. Z. B. die Idee Gottes vom Menschen, als Urbild, wäre die vollkommenste Idee vom vollkommensten Menschen. Nach dieser Idee wären die einzelnen Individuen von wirklichen Menschen gebildet, aber niemals so, daß sie derselben völlig korrespondirten. — In der Folge gab man ihm Schuld, als wenn er diese Idee in Gott für lauter Substanzen ausgegeben hätte. Im zweiten Jahrhunderte entstand endlich eine sogenannte eklektische Sekte, welche von einer Möglichkeit, dieser göttlichen Ideen theilhaftig werden zu können, träumte. Und darauf stützte sich die ganze mystische Theosophie, die also im Grunde weiter nichts, als eine korrumpirte platonische Philosophie war —

Nachdem nunmehr das erste Prädikat aus der Psychologie in Beziehung auf Gott, nämlich das Erkenntnißvermögen, oder der Verstand, genannt ist; so gehet der Autor sogleich zum Willen Gottes, welcher eine praktische, so wie jener eine theoretische Vollkommenheit ist. Hier zeigen sich aber sogleich im Anfange viele Schwierigkeiten, wenn nämlich die Frage ist: hat Gott ein Begehrungsvermögen? und wie ist es beschaffen? Alle Begierden sind entweder immanent, oder transient; d. h. sie beziehen sich entweder auf das Ding selbst, welches sie hat, und bleiben in demselben; oder sie beziehen sich auf etwas, das außer dem Dinge ist. Beides läßt sich aber in einem Wesen aller Wesen nicht denken. Zuerst kann ein allgenugsames Wesen keine immanenten Begierden haben, eben deswegen, weil es allgenugsam ist. Denn alle Begierde gehet immer nur

auf etwas Mögliches und Zukünftiges. Gott aber hat alle Vollkommenheiten wirklich, und es bleibet ihm daher nichts übrig, wonach er, als nach etwas zukünftig Möglichem begehren sollte. Eben so wenig läßt sich ein Begehren nach etwas, was außer ihm ist, in Gott vorstellen; denn sonst würde er anderer Dinge Daseyn zur Erfüllung des Bewußtseyns seines eignen Daseyns brauchen. Das ist aber wider den Begriff eines entis realissimi. Die große Frage ist also diese: wie sollen wir uns ein vollkommenstes Wesen denken, das eine Begierde hat? Auf die Beantwortung derselben werden uns folgende Untersuchungen führen. Alle unsere Gemüthskräfte sind: 1) Erkenntniß, 2) Gefühl der Lust und Unlust, oder besser, weil das Wort Gefühl etwas Sinnliches anzudeuten scheinet, Vermögen des Wohlgefallens und Mißfallens, 3) Begehrungsvermögen.

Unter allen Wesen giebt es nur einige, welche Vorstellungskräfte haben. In so fern diese Vorstellungen die Ursache von den Gegenständen der Vorstellung oder von der Wirklichkeit derselben werden können, heißen sie lebendige Wesen. Das Begehrungsvermögen ist also die Causalität der Vorstellungskräfte in Ansehung der Wirklichkeit ihrer Gegenstände. Der Wille ist das Vermögen der Zwecke. — Das Wohlgefallen kann nicht, wie der Autor es definiret, in dem Bewußtseyn der Vollkommenheit bestehen, weil die Vollkommenheit die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen zu Einem ist. Denn ich will ja nicht wissen, woran ich eine Lust habe; sondern was die Lust selbst sey. Diese Lust selbst bestehet nicht in der Relation meiner Vor-

stellungen zum Objekte, sondern vielmehr in der Relation der Vorstellungen zum Subjekte, in soweit diese Vorstellungen das Subjekt zur Wirklichmachung des Gegenstandes bestimmen können. In wiefern die Vorstellung also die Ursache von der Wirklichkeit des Gegenstandes ist, heißt sie: Begehrungsvermögen; in wiefern sie aber das Subjekt selbst erst zur Begierde bestimmet, heißt sie: Lust. Man siehet also offenbar, daß Lust vor der Begierde vorher gehet. Das Wohlgefallen an seiner eigenen Existenz, die aber abhängig ist, heißt Glückseligkeit. Glückseligkeit ist also die Zufriedenheit mit meiner eigenen abhängigen Existenz. Aber ein vollständiges Wohlgefallen an seiner eigenen abhängigen Existenz heißt acquiescentia in semetipso oder Selbstgenügsamkeit (beatitudo). Diese Seligkeit eines Wesens bestehet also in dem Wohlgefallen an seiner eigenen Existenz ohne Bedürfniß, und kommet daher einzig und allein Gott zu; denn nur er ist unabhängig. Wenn also der Wille Gottes durch dem Verstand, als der Wille eines sich sebst genugsamen Wesens vorgestellet werden muß; so ergiebt sich daraus, daß, vor der Abhandlung vom göttlichen Willen, erst das Vermögen des Gegenstandes des Wohlgefallens und Mißfallens, und dann auch die Selbstgenügsamkeit Gottes erörtert werden müsse. Dieser Versuch ist neu; aber er gründet sich auf die natürliche Folge der Ideen, nach welcher dasjenige zum Voraus vorgetragen werden muß, ohne welches die Sache selbst nicht deutlich erkannt werden kann. Um daher jene Hauptfrage zu beantworten, wie in dem allerrealsten Wesen ein Begehrungsvermögen statt

finden könne, und wie solches beschaffen sey, werden wir zuerst von seinem Vermögen der Lust und Unlust, und von seiner Seligkeit handeln müssen. — Soll eine Verknüpfung zwischen dem göttlichen Verstande und Willen statt finden; so muß gezeiget werden, wie ein sich selbst genugsames Wesen eine Ursache von etwas anderm außer ihm seyn könne? Denn eben daraus wird sein Wille hergeleitet, wodurch er Schöpfer der Welt seyn soll. — Wir sehen, daß Dinge in der Welt wohl die Ursache von etwas anderm werden können; aber diese Qualität beziehet sich nicht auf die Dinge selbst, sondern nur auf die Bestimmung derselben; nicht auf die Substanzen, sondern nur auf die Form. Hieraus folget, daß die Causalität in Gott, wodurch er der Urheber der Welt werden soll, von ganz anderer Art seyn müsse. Man kann sich nämlich die Causalität Gottes, oder sein Vermögen, andere Dinge außer ihm wirklich zu machen, gar nicht anders denken, als in seinem Verstande, oder mit andern Worten: ein Wesen, das sich selbst genug ist, kann nur vermittelst seines Verstandes die Ursache von andern Dingen außer ihm werden; und eben diese Causalität des Verstandes, die Gegenstände seiner Vorstellungen wirklich zu machen, heißt Wille. Die Causalität des höchsten Wesens in Ansehung der Welt oder sein Wille, wodurch er die Welt machte, beruhet, und kann auf nichts anderm beruhen, als auf seinem höchsten Verstande. Denn man denke sich das Entgegengesetzte vom Verstande, das ist eine blindwirkende ewige Wurzel aller Dinge eine naturam brutam. Wie kann sie in dieser Causalität liegen? Ohne Verstand hat sie gar kein Vermögen, sich selbst, ihr

eigenes Subjekt, auf etwas anders zu beziehen, oder sich Vorstellungen von Etwas außer ihm zu machen, und doch ist nur unter dieser einzigen Bedingung allein möglich, daß etwas die Ursache von andern Dingen außer sich seyn kann. Hieraus folget also, daß ein allgenugsames Wesen nur durch einen Willen, nicht durch Nothwendigkeit seiner Natur, die Dinge außer sich hervorbringen könne. Die Selbstgenugsamkeit Gottes, mit seinem Verstande verknüpfet, ist Allgenugsamkeit. Denn indem er sich selbst erkennet; so erkennet er dadurch alles Mögliche, das in ihm, als einem Grunde, enthalten ist. Das Wohlgefallen eines Wesens an sich selbst, als einem möglichen Grunde, Dinge hervor zu bringen, bestimmt die Causalität. — Mit andern Worten können wir es so ausdrücken: bei Gott bestehet die Ursache seines Willens, daß außer ihm Dinge seyn sollten, eben in seiner höchsten Selbstzufriedenheit, in soweit er sich seiner selbst bewußt ist als eines allgenugsamen Wesens. Gott erkennet sich vermittelst seines höchsten Verstandes als den allgenugsamen Grund alles Möglichen. In diesem uneingeschränkten Vermögen in Ansehung aller möglichen Dingen hat er das höchste Wohlgefallen, und diese Selbstzufriedenheit ist eben die Ursache, warum er jenes Mögliche wirklich machet. Dies ist also die Begierde in Gott, außer sich Dinge hervor zu bringen. Das Produckt eines solchen Willens wird das größte Ganze alles Möglichen d. i. summum bonum finitum, die vollkommenste Welt seyn.

Wenn wir uns eine solche, dem höchsten Wesen angemessene, Vorstellung von seinem Willen machen; so fallen

alle die Einwürfe weg, welche sonst häufig wider die Möglichkeit eines Willens in einem selbstgenugsamen Wesen gemachet werden. Denn alle diese Einwürfe gehen nur wider den anthropomorphistischen Begriff vom Willen Gottes. Man sagt z. B.: ein Wesen, das außer sich noch etwas begehret, kann nicht anders zufrieden seyn, als wenn das, was von ihm begehret wird, wirklich da ist. Der Wille oder die Begierde nach Etwas setze also voraus, daß das Wohlgefallen, oder die Zufriedenheit eines Wesens, das solche Begierden hat, nicht anders vollständig seyn kann, als durch die Existenz von andern Dingen. Dies findet nun zwar bei einem jeden erschaffenen Wesen statt; hier setzet Begierde nach Etwas immer ein Bedürfniß voraus, warum ich es begehre. Aber warum und woher kommt das? Eben weil kein Geschöpf allgenugsam ist, sondern ein jedes noch immer selbst viel bedarf. Eben daher kann es außer sich nichts begehren, ohne daß es durch die Hervorbringung von dem, was es begehrte, selbst einen höhern Grad von Selbstzufriedenheit erhält. Aber in einem Wesen, das selbst unabhängig, und also selbstgenugsam ist, lieget der Grund seines Willens und die Begierde, daß noch Dinge außer ihm da seyn sollen, eben darin, weil es das Vermögen an sich erkennet, Dinge außer ihm wirklich zu machen. — So sehen wir denn, daß selbst nach der reinen Vernunft, in einem selbstgenugsamen Wesen doch allerdings ein Begehrungsvermögen und Wille statt finden könne, ja daß es unmöglich sey, sich ein Wesen von der höchsten Selbstzufriedenheit, verbunden mit einem obersten Verstande, als ein unabhängiges Urwesen

zu

zu denken, ohne daß in demselben zugleich Causalität in Ansehung der Gegenstände seiner Vorstellungen gedacht würde. Freilich muß hier der anthropomorphistische Begriff vom Willen wegbleiben; denn sonst entstehet, statt Übereinstimmung, eitel Widerspruch. — Bevor wir nun aber zu der eigentlichen Abhandlung vom göttlichen Willen fortgehen, müssen wir zuerst eine Einleitung dazu aus der Physikotheologie entlehnen.

Dritter Abschnitt.

Die Physikotheologie.

Es ist nämlich die Frage: läßt sich aus der zweckmäßigen Ordnung in der Natur auf einen verständigen Urheber derselben schließen? Hume macht in seinen Dialogen dagegen einen nicht schwachen Einwurf. Er sagt nämlich: man könne eben so wenig begreifen, wenn man eine oberste Ursache, die durch Verstand und Freiheit alle Ordnung in die Natur gebracht hätte, annehme, wie diese oberste Intelligenz alle Vollkommenheiten, die zur Hervorbringung einer solchen Harmonie nöthig wären, haben sollte, und woher denn alle diese Vortrefflichkeiten in diesem Wesen hergekommen wären. Das, sagt er, könne man eben so wenig begreifen, als wie die Vollkommenheiten in der Welt, ohne Voraussetzung eines verständigen Urhebers, entstanden wären. Die Stärke dieses Einwurfes wird man eben erst recht

fühlen, wenn man einsehen gelernet hat, wie es für uns schlechterdings unmöglich sey, die absolute Nothwendigkeit eines obersten Urwesens zu behaupten, oder zu erkennen, woher denn Gott selbst ist. Denn nun ist die Frage eben so unbeantwortlich: Wo sind denn alle Vollkommenheiten in Gott hergekommen? — Wir haben aber auf der andern Seite schon gezeiget, daß so wenig wir auch das Daseyn eines Wesens, dessen Nichtseyn unmöglich ist, mit einem Worte, so wenig wir auch ein absolut nothwendiges Daseyn mit unserer Vernunft einsehen können, uns dennoch eben diese Vernunft dazu dringet, solches, als eine für uns subjektiv nothwendige Hypothese anzunehmen, weil wir sonst nirgend einen Grund angeben können, warum überhaupt irgend etwas möglich sey. Ist es also selbst für unsere spekulative Vernunft ein wahres Bedürfniß, einen Gott voraus setzen zu müssen; so folget daraus, daß sie solches nicht apodiktisch beweisen kann, weiter nichts, als, daß es über ihr Vermögen gehet. Was nun den Humeschen Einwurf anbetrifft; so ist er, ungeachtet seines großen Scheines, doch irrig; denn wir wollen einmal beide Hypothesen mit einander vergleichen. Die erste ist diese: Ein höchstes vollkommenstes Wesen ist durch Verstand der Urheber der Welt. Die zweite ist: Eine blindwirkende ewige Natur ist die Ursache aller Zweckmäßigkeit und Ordnung in der Welt. Lasset uns einmal sehen, ob wir das Letztere annehmen können. Aber können wir es uns wohl ohne Widerspruch denken, daß Zweckmäßigkeit, Schönheit und Harmonie in der Welt aus einer natura bruta entstanden seyn sollten, da jene Dinge

doch offenbar Prädikate eines Verstandes seyn müssen? Wie könnte die Natur verschiedener Dinge von selbst durch so vielerley sich vereinigende Mittel zu bestimmten Endabsichten zusammenstimmen? In der Welt finden wir allerwärts eine Kette von Wirkungen und Ursachen, von Zwecken und Mitteln, von Regelmäßigkeit im Entstehen und Vergehen; wie könnte dieses alles von selbst in den Zustand treten, darin es sich befindet; oder wie könnte eine bloß blindwirkende allvermögende Natur die Ursache davon seyn? — Zweckmäßigkeit in den Wirkungen setzet ja allemal Verstand in der Ursache voraus. Oder welche Concurrenz von blinden Zufälligkeiten ist im Stande, auch nur eine Motte von zweckmäßiger Struktur hervorzubringen? Hume saget: Allerdings ist eine bloße Fruchtbarkeit im Stande, eine Harmonie in ihren Wirkungen hervor zu bringen. Das sehen wir ja offenbar jetzt in der Welt aus dem, was noch entstehet; wir selbst als verständige Wesen werden von unsern Ältern sinnlich erzeuget, nicht durch ihren Verstand erschaffen. Gut! und das Ganze aller Dinge, das Weltall, ist also durch irgend eine fruchtbare Ursache erzeuget? Welche Sophisterei! — Kann denn ein zusammengesetztes Wesen, das aus wahren Substanzen bestehet, als die Welt ist, wohl Verstand haben? — Ist es uns möglich einen Verstand vertheilt zu denken? Es ist also doch wohl gewiß begreiflicher anzunehmen, daß ein höchster Verstand und Wille alle die zweckmäßigen Anordnungen in der Welt entworfen und ausgeführet hat, als anzunehmen, daß eine fruchtbare Ursache ohne Verstand solches alles, vermöge der Nothwendigkeit ihrer Natur, habe

erzeugen müssen. Das Letztere läßt sich ohne Widerspruch nicht denken; denn ohne Verstand hat die Natur, gesetzt, daß wir uns ein solches blindwirkendes Urwesen denken wollten, ja nicht einmal das Vermögen, sich auf ihr Subjekt, auf Dinge außer sich, zu beziehen. Wie will sie nun Causalität oder das Vermögen haben, Dinge außer sich wirklich zu machen, und noch dazu lauter zu einem Plan einstimmige Dinge? Wenn aber jetzt noch Dinge in der Welt durch Fruchtbarkeit erzeuget werden; so sind solches ja nur die Formen der Dinge. Die Dinge selbst sind schon in den Sinnen enthalten, die, was ihren ersten Ursprung anbetrifft, nicht anders, als von einem Wesen durch Freiheit und Verstand konnten hervorgebracht werden. Wenn wir im Gegentheil eine höchste Intelligenz annehmen, welche durch ihren Willen die ganze Schöpfung gewirkt hat; so ist es mir gar nicht unbegreiflich, wie zweckmäßige Ordnung in der Natur statt finden kann, da ich sie ja aus einem obersten Verstande herleite. Wie aber dieses oberste Wesen alle hinlängliche Vollkommenheiten habe; oder woher denn dieses Wesen solche Vollkommenheiten erhalten habe; das folget aus seiner absoluten Nothwendigkeit, welche ich zwar, wegen der Schranken meiner Vernunft, nicht einsehen, aber deshalb auch nicht läugnen kann. — Nach dieser vorher geschickten Einleitung gehen wir nun zu der eigentlichen Abhandlung des göttlichen Willens, und folgen darin dem Autor in Ansehung der Ordnung der §§.

Zuerst redet der Autor davon, daß das Begehrungsvermögen in Gott nicht sinnlich seyn könne. Dies folget daher, weil Gott als ens originarium independens nicht

von Gegenständen afficiret werden kann. Allein dies sowohl, als was der Autor von der acquiescentia Dei in semetipso redet, haben wir schon oben ausführlicher abgehandelt. Wenn wir nun aber fragen: Worin bestehet der göttliche Wille? so dienet zur Antwort: darin, daß der göttliche Verstand seine Thätigkeit zur Hervorbringung der Objekte bestimmet, die er sich vorstellet. Bei Menschen ist die Lust an einem Objekte das Wohlgefallen. So finde ich z. B. ein Wohlgefallen an einem Hause, wenn ich es auch nur bloß im Abrisse sehe. Aber das Wohlgefallen am Daseyn der Objekte heißt Interesse. Beides kann ich von Gott nicht prädiciren. Er hat keine Lust, auch kein Interesse; denn er ist selbstgenugsam, und hat schon eine vollständige Selbstzufriedenheit an seiner eigenen unabhängigen Existenz; er bedarf keiner Dinge außer sich, die seine Seligkeit vermehren könnten. Wir können Gott also nur ein Analogon von Interesse beilegen, nämlich eine Ähnlichkeit des Verhältnisses. So wie sich verhält die Wohlthat, die ich von einem glückseligen Wesen erhalte, das meiner nicht bedarf, zu dem Willen dieses Wesens, warum es mir die Wohlthat ertheilte; so verhält sich alles Gute in der Welt zum Willen Gottes, der mir übrigens seiner Natur nach unbekannt ist. Ich weiß nur soviel, daß sein Wille lauter Güte ist, und das ist genug für mich. — So dachten sich die Stoiker das Ideal von einem Weisen, als ob er bei keiner Noth Mitleiden empfände, aber in nichts ein größer Vergnügen empfände, als aller Noth abzuhelfen. Unter Menschen ist dieses nicht möglich; denn hier muß zu dem Guten, was ich erkenne, erst noch eine Triebfeder

hinzukommen, bevor ich wirklich das Gute hervor bringe. Dieses kommt daher, weil meine Thätigkeit eingeschränkt ist, und ich also, wenn ich meine Kräfte zur Hervorbringung eines Guten anwenden will, erst beurtheilen muß, ob nicht dadurch mein Vermögen zur Hervorbringung eines andern Guten erschöpfet werden möchte. Hier bedarf ich also gewisser Triebfedern, welche meine Kräfte gerade auf dieses oder jenes Gute bestimmen, da ich nicht Vermögen genug habe, alles Gute, was ich erkenne, wirklich hervorzubringen. — Diese Triebfedern bestehen nun aus gewissen subjektiven Beziehungen, wodurch mein wählendes Wohlgefallen, nachdem das beurtheilende Wohlgefallen, oder die Erkenntniß des Guten, schon vorher gegangen ist, jetzt erst bestimmet wird. Würde man diese subjektive Beziehung wegnehmen; so würde auch meine Wahl des Guten aufgehoben. Ganz etwas anders ists bei Gott. Er hat die höchste Macht, verbunden mit dem höchsten Verstande. Indem nun sein Verstand das Vermögen in sich erkennet, die Gegenstände seiner Vorstellungen wirklich zu machen; so wird er eo ipso zur Thätigkeit und Hervorbringung des Guten bestimmet, und zwar der größtmöglichsten Summe alles Guten. Bei Gott gehöret also nur die bloße Vorstellung des Guten dazu, um es sogleich auch wirklich zu machen. Er darf dazu nicht zuerst angetrieben werden; bei ihm fallen alle besondere Triebfedern weg; ja es sind bei ihm keine subjektiven Beziehungen möglich, weil er schon an und für sich selbst allgenugsam ist, und die höchste Seligkeit hat. Wenn man daher von Bewegungsgründen in Gott redet; so kann dadurch nichts weiter, als das Gute

im Objekt verstanden werden, aber ohne alle subjektive Beziehung auf ihn, als ob er dadurch auf Lob und Ruhm ausgegangen wäre. Denn das ist der Würde eines höchst seligen Wesens nicht gemäß; sondern er erkannte durch seinen Verstand das mögliche Gute, und zugleich sein Vermögen, solches hervorzubringen. In dieser Erkenntniß lag zugleich der Grund, warum er es wirklich hervorbrachte.

Der göttliche Wille ist frei. Die Freiheit des Willens ist das Vermögen, sich unabhängig von causis subjectis oder sinnlichen Antrieben zu Handlungen zu bestimmen, oder auch das Vermögen: a priori zu wollen. Da bei uns aber die Neigungen eben die subjektiven Bedingungen der Selbstzufriedenheit sind; so ist der Begriff von der menschlichen Freiheit vielen psychologischen Schwierigkeiten unterworfen. Denn der Mensch ist ein Glied der Natur, und gehöret mit zur Sinnenwelt, ist also auch den Gesetzen der Erscheinungen unterworfen. Alle Erscheinungen sind unter einander zu gewissen Gesetzen bestimmet, und eben die Bestimmung aller Begebenheiten in der Natur unter allgemeinen Gesetzen macht den Mechanismus der Natur aus. Der Mensch ist also als ein Glied der Natur diesem Naturmechanismus oder doch einem psychologischen Mechanismus unterworfen. Wie sollen nun seine Handlungen unabhängig von den Naturbegebenheiten oder frei gedacht werden? Zwar ist der Mensch sich seiner als eines intellektuellen Objekts bewußt, aber auch dieses Bewustseyn hat wieder seine Schwierigkeiten, mit denen die Psychologie zu thun hat. — Hier gehen sie uns nichts an; denn bei Gott fallen sie gänzlich weg. Gott ist ganz von der Welt

unterschieden, hat mit Raum und Zeit gar keine Verknüpfung, ist also auch den Gesetzen der Erscheinungen nicht unterworfen, und überhaupt durch nichts determiniret. Folglich fällt es von selbst weg, daß sein Wille durch andere Dinge als Triebfedern sollte bestimmet werden. Eben so wenig sind in ihm seine Neigungen zur Veränderung seines Zustandes möglich; denn er ist der Selbstgenugsame. Wenn wir daher den Begriff von der göttlichen Freiheit uns rein von aller Limitation denken wollen; so ist sie weiter nichts, als die völlige Unabhängigkeit seines Willens, sowohl von äußern Dingen, als von innern Bedingungen. So wenig wir nun befürchten dürfen, daß dieser Begriff von der göttlichen Freiheit irgend einer psychologischen Schwierigkeit ausgesetzet seyn dürfte, da diese bloß die menschliche Freiheit angehen; eben so wenig ist doch auf der andern Seite der Mangel zu vermeiden, daß dieser Begriff nämlich gar nicht in concreto vorgestellet werden kann. Denn wo sollen wir ein Beispiel hernehmen, um solchen deutlich vor Augen legen zu können? Es kommt ja diese Freiheit von solcher Art niemanden als Gott zu; aber das ist überhaupt der Fall, daß wenn wir die göttlichen Prädikate von allen Negationen reinigen, wir kein Mittel haben, uns solche in concreto zu denken, da alle sinnliche Bedingungen weggeschaffet sind. Nun könnte man wohl vielleicht eben deswegen, weil solches nicht durch ein Beispiel erläutert werden kann, auf den Verdacht gerathen, als wenn der Begriff selbst dunkel, oder gar falsch wäre, allein, wo einmal ein Begriff a priori, also apodiktisch gewiß, geführet werden kann; da ist kein Irrthum

zu befürchten, wenn gleich das Unvermögen unserer, oder auch aller Vernunft es uns verbietet, einen Fall in concreto davon aufzustellen. Daß nun der göttliche Wille durchaus frei seyn muß, wird dadurch bewiesen, weil Gott sonst nicht ens originarium seyn könnte, d. h. mit andern Worten, nicht Gott seyn könnte. Denn als prima causa mundi muß sein Wille unabhängig seyn von allen Dingen, weil ja nichts war, das ihn als Triebfeder zu irgend etwas bestimmen konnte. Eben so wenig konnten, beim Besitz der höchsten Selbstzufriedenheit, Neigungen in ihm zu irgend etwas entstehen. Es kommt Gott also sowohl die transcendentale Freiheit, welche in einer absoluten Spontaneität bestehet, als auch die praktische Freiheit zu, oder die Unabhängigkeit seines Willens von sinnlichen Antrieben. Jene, nämlich die absolute Spontaneität der Handlungen, läßt sich in Ansehung der Menschen gar nicht beweisen, ja ihre Möglichkeit nicht einmal erkennen, weil wir Menschen mit zur Welt gehören, und von den Dingen afficiret werden, aber bei Gott kann sie ohne die mindeste Schwierigkeit gedacht werden. Eben das gilt von der praktischen Freiheit, die auch schon bei den Menschen vorausgesetzet werden muß, wenn nicht die ganze Moralität aufgehoben werden soll. Der Mensch handelt nach der Idee von einer Freiheit, als ob er frei wäre, und eo ipso ist er frei. Dieses Vermögen, stets nach Vernunft zu handeln, muß in Gott durchaus statt finden, weil alle sinnlichen Antriebe bei ihm unmöglich sind. Zwar macht man einen Einwurf dagegen; nämlich: Gott kann nichts anders beschließen, als was er beschließet. Folglich handelt

er nicht frei, sondern nach der Nothwendigkeit seiner Natur. Der Mensch aber könne auch etwas anders beschließen, z. B. statt in diesem Falle wohlthätig zu seyn, kann er es auch nicht seyn. Allein eben dies ist bei dem Menschen ein Mangel seiner Freiheit, indem er nicht immer nach seiner Vernunft handelt, bei Gott aber ist es nicht Nothwendigkeit seiner Natur, wenn er nichts anders beschließen kann, als was er beschließet, sondern vielmehr wahre Freiheit, indem er nichts anders beschließet, als was seinem höchsten Verstande gemäß ist. — Der Fatalismus prädiciret von Gott eine blinde Nothwendigkeit, welches dem Begriff von einer höchsten Intelligenz widerspricht. In so fern verdienet diese verkehrte Meinung allerdings den Namen Fatalismus, so wie wir einen blinden Zufall das Ungefähr nennen. Der Fatalismus entstehet daher, wenn man die blinde Naturnothwendigkeit nicht von physischer und praktischer Nothwendigkeit unterscheidet. Zwar beruft sich der Fatalist auf Beispiele, wo Gott nicht anders, als nach einer Nothwendigkeit der Natur gehandelt habe; z. B. daß Gott gerade erst vor so oder soviel Jahren eine Welt erschaffen, und in der ganzen langen Ewigkeit vorher nichts gethan habe. Dieses, sagt der Fatalist, kann nicht anders erkläret werden, als daß Gott gerade damals habe eine Welt schaffen müssen. Allein wie anthropomorphistisch ist diese Vorstellung! Bei Gott lassen sich keine Jahre, keine Zeit denken. Er ist gar nicht in der Zeit; und seine Wirksamkeit unter die Bedingung der Zeit einschließen, heißt dem Begriff von Gott zuwider denken.

Der Autor führt die Eintheilung des göttlichen Willens, in voluntatem antecedentem et consequentem an. Voluntas antecedens bezieht sich auf den Gegenstand meines Willens nach allgemeinen Begriffen. Z. B. der König will seine Unterthanen glücklich machen, weil es seine Unterthanen sind. Voluntas consequens gehet auf den Gegenstand meines Willens in seiner durchgängigen Bestimmung. Z. B. der König will seine Unterthanen nur in so fern belohnen, als sie würdige Unterthanen sind. Von beiden Arten des Willens muß der menschliche Begriff der Zeit, daß ein Wille vorhergehe, und der andere demselben nachfolge, removirt werden, und so auf Gott angewandt, ist es der Majestät eines höchsten Wesens anständig. Diese Eintheilung des Willens ist in einem jeden vernünftigen Wesen gegründet; nur muß bei Gott alle Succession wegfallen. Bei Menschen ist voluntas antecedens die vorläufige Willensmeinung; voluntas consequens aber der Einschluß. Bei Gott hingegen lieget die voluntas antecedens auf immer schon im decreto, und gehet nur auf dasjenige in dem Gegenstande, was derselbe auch mit andern Dingen, die Gott nicht will, gemein hat.

Daß alles, was in der Welt geschiehet, dem göttlichen Rathschluß gemäß sey, erhellet daraus, weil es sonst nicht existiren würde. Wenn wir aber die Bewegungsgründe des göttlichen Willens einsehen, wenn wir wissen wollen, was denn in der Welt war; warum Gott sie so einrichtete; wenn wir die Zwecke seines Willens einsehen wollen; so finden wir allerdings, daß sein Wille unerforschlich sey. Zwar können wir, vermöge der Analogie von einem

vollkommenen Willen etwas von diesen Absichten zu unserm besondern Behufe nutzen; aber diese Urtheile müssen nur problematisch seyn, und nicht apodiktisch gewiß von uns gefällt werden. Denn es wäre Vermessenheit, d. i. ein Eingriff in das heilige Recht Gottes, gerade determiniren zu wollen, dieses oder jenes sey, und müsse ein Zweck bei Hervorbringung eines gewissen Dinges gewesen seyn. In einigen Fällen ist der weise Wille Gottes und seine Absicht offenbar; z. B. so zeiget die ganze Struktur des menschlichen Auges weise Mittel zum Zwecke des Sehens. Ob aber in einem gewissen Dinge der Zweck selbst, oder nur eine Folge von noch höhern Zwecken angetroffen werde, welche den Zusammenhang aller Zwecke konstituiren, ist für unsere Vernunft zu entscheiden unmöglich. Denn die Voraussetzung, daß alles in der Welt seinen Nutzen und seine gute Absicht habe, gehet, wenn sie konstitutiv seyn soll, viel weiter, als uns die bisherige Beobachtung berechtigen kann; allein als ein bloß regulatives Princip dienet sie gar sehr zur Erweiterung unserer Einsicht, und kann daher jederzeit der Vernunft nutzen, und dabei doch niemals schaden. Denn, wenn wir in der Welt tausend weise Absichten des Urhebers zum Voraus annehmen; so könnten wir auf diesem Wege eine Menge von Entdeckungen machen. Allenfalls kann daraus kein Irrthum weiter folgen, als daß, wo wir einen teleologischen Zusammenhang (nexus finalis) erwarteten, ein bloß mechanischer oder physischer (nexus effectivus) angetroffen werde; wodurch wir in einem solchen Falle nur eine Einheit mehr vermissen, aber nicht die Vernunfteinheit in ihrem empirischen Gebrauche verder-

ben. Im nexu effectivo ist der Zweck immer das letzte, das Mittel hingegen das erste; aber im nexu finali gehet immer die Absicht vor dem Gebrauch der Mittel her. So ist z. B. nexus effectivus, daß ein Kranker durch die Arzeneimittel seinen Zweck, die Gesundheit, erhalte; nexus finalis hingegen, daß der Kranke sich zuerst die Absicht vorsetze, gesund zu werden, bevor er die Mittel dazu anwendet. — Von dem Willen Gottes erkennen wir immer nur die bedingte Absicht, z. B. daß, wenn Menschen da seyn, sie sehen sollten, und daher ihr Auge so, und nicht anders eingerichtet seyn müsse; aber niemals die Endabsicht, z. B. warum überhaupt Menschen existiren. Zwar können wir versichert seyn, daß die Menschen ein Zweck selbst, und nicht noch die Folge von noch höhern Zwecken sind; denn das letzte hieße vernünftige Wesen herabwürdigen; aber dies ist doch auch nur der einzige Fall, wo wir davon gewiß seyn können. Was aber die andern Dinge in der Welt anbetrifft; so ist es unmöglich, zu erkennen, ob ihr Daseyn die Endabsicht Gottes, oder nur als ein Mittel zu noch höhern Zwecken nothwendig war. —

Die Erkenntniß, daß man aus der ersten Beschaffenheit der Natur auf ein oberstes Princip als höchste Intelligenz schließen könne, zeiget überhaupt die Möglichkeit und Nothwendigkeit einer Physikotheologie. Ja wir werden diesen Satz, daß alles, was gut und zweckmäßig ist, von Gott herkomme, selbst schon eine allgemeine Physikotheologie nennen können. Wenn wir nun aber finden, daß eine große Menge von Ordnung und Vollkommenheit in der Natur aus dem Wesen aller Dinge selbst nach

allgemeinen Gesetzen müßte hergeleitet werden; so entziehen wir dadurch keinesweges dieselben der göttlichen Oberherrschaft, sondern selbst diese allgemeinen Gesetze setzen immer ein Princip des Zusammenhangs aller Möglichkeit unter einander voraus. Daß der Wille Gottes auf Zwecke hinausgehet, ist ein psychologisches Prädikat, und hier ist uns sein Wille seiner Natur nach unbegreiflich, und seinen Absichten nach unerforschlich. — Die übrigen Prädikate seines Willens waren **ontologische**; nun bleiben uns noch die **moralischen** übrig.

Zweiter Theil.

Die Moraltheologie.

Erster Abschnitt.

Ueber die moralischen Eigenschaften Gottes.

Der Begriff von Gott ist kein Naturbegriff, und nicht in psychologischer Hinsicht nothwendig; denn in der Psychologie und in der Naturerkenntniß muß ich durchaus nicht bei Wahrnehmung von Schönheit und Harmonie sogleich auf Gott kommen. Das ist die Art der faulen Vernunft, die gern aller fernern Nachforschung, ob nicht zu natürlichen Wirkungen auch natürliche Ursachen entdecket werden können, überhoben seyn mag. Vielmehr muß ich hier eine solche Methode einschlagen, welche die Kultur meiner Vernunft befördern kann; ich muß die nächsten Ursachen in der Natur selbst aufsuchen, wovon jene Wirkungen herkommen. So lerne ich denn die allgemeinen Gesetze kennen, wonach alles in der Welt fortgehet. Zuvor sehe ich mich genöthiget, ein Wesen als Hypothese anzunehmen, was selbst den Grund dieser allgemeinen Gesetze in sich enthalte; aber

ich kann doch auch ohne diese Hypothese immerhin große Fortschritte in der Physik machen, indem ich alle Mittelursachen ausfindig zu machen mich bemühe. Die Physikotheologie giebt mir auch keinen bestimmten Begriff von Gott als einem allgenugsamen Wesen, sondern lehrt mich, ihn nur als ein sehr großes unermeßliches Wesen erkennen. Aber auf diese Art bin ich noch nicht in Hinsicht auf das, was ich von Gott zu erkennen bedarf, genugsam befriediget. Denn ich kann noch immer fragen: ist nicht vielleicht noch ein anderes Wesen möglich, das noch mehr Macht, mehr Erkenntniß besitzet, als dieses erkannte oberste Naturprincip? Ein unbestimmter Begriff von Gott hilft mir aber zu gar nichts. Dahingegen ist der Begriff von Gott ein moralischer Begriff und praktisch nothwendig; denn die Moral enthält die Bedingungen des Verhaltens vernünftiger Wesen, unter denen sie allein der Glückseligkeit würdig seyn können. Diese Bedingungen, diese Pflichten sind apodiktisch gewiß; denn sie sind in der Natur eines vernünftigen freien Wesens nothwendig gegründet. Unter ihnen allein kann ein solches Wesen der Glückseligkeit würdig werden. Wenn nun kein Zustand zu hoffen ist, wo ein Geschöpf, das sich diesen ewigen unmittelbaren Gesetzen seiner Natur gemäß verhalten hat, und dadurch der Glückseligkeit würdig geworden ist, auch in der That dieser Glückseligkeit theilhaftig werden sollte; wenn demnach auf Wohlverhalten kein Wohlbefinden folgen sollte; so wäre ein Widerspruch zwischen dem Laufe der Natur und der Moralität. Nun zeiget uns aber Erfahrung und Vernunft, daß in dem gegenwärtigen Laufe der Dinge genaue

Beob-

Beobachtung aller moralisch nothwendigen Pflichten nicht immer mit Wohlbefinden verknüpfet ist, sondern, daß oft die ehrwürdigste Redlichkeit und Rechtschaffenheit verkannt, verachtet, verfolgt, und vom Laster unter die Füße getreten wird. Es muß demnach ein Wesen da seyn, welches selbst nach Vernunft und moralischen Gesetzen die Welt regieret, und in dem Laufe der Dinge künftig einen Zustand festgesetzet hat, worin das seiner Natur treu gebliebene, und durch Moralität einer fortdaurenden Glückseligkeit würdige Geschöpf, auch wirklich dieser Glückseligkeit theilhaftig werden soll; denn sonst verlieren alle subjektiv nothwendige Pflichten, die ich als vernünftiges Wesen zu leisten schuldig bin, ihre objektive Realität. Wozu soll ich mich durch Moralität der Glückseligkeit würdig machen, wenn kein Wesen da ist, das mir diese Glückseligkeit verschaffen kann? So müßte ich denn ohne Gott, entweder ein Phantast, oder ein Bösewicht seyn. Ich müßte meine eigene Natur und ihre ewigen moralischen Grundsätze verläugnen; ich müßte aufhören, ein vernünftiger Mensch zu seyn. — Das Daseyn Gottes ist demnach nicht etwa so, wie in der Physikotheologie bloß eine Hypothese für zufällige Erscheinungen, sondern vielmehr hier in der Moral ein nothwendiges Postulat für unumstößliche Gesetze meiner eigenen Natur. Denn die Moral zeiget uns nicht bloß, daß wir eines Gottes bedürfen, sondern lehret uns auch, daß er schon in der Natur der Sache liege, und daß die Ordnung der Dinge uns selbst darauf leite. Freilich muß der Satz

dann zuerst recht fest stehen, daß die moralischen Pflichten in der Natur einer jeden Vernunft nothwendig gegründet sind, und demnach apodiktisch gewisse Verbindlichkeit für mich haben. Denn beruhten sie etwa bloß auf einem Gefühle, oder auf der Aussicht zu einer Glückseligkeit; so, daß ich durch Erfüllung derselben selbst schon glücklich, nicht bloß der Glückseligkeit würdig, sondern ihrer eben dadurch in der That schon theilhaftig werde; so lieget schon in dem jetzigen Lauf der Dinge Wohlbefinden als Wirkung von Wohlverhalten, und ich darf dann nicht noch erst auf einen künftigen glückseligen Zustand Rechnung machen, noch ein Wesen annehmen, das mir dazu verhelfen könne. Aber von jenem Satze des Hume, der alle Moralität aus besondern moralischen Gefühlen ableiten will, wird der Ungrund zur Genüge in der Moral gezeiget, und der Satz, daß schon hier die Tugend immer und hinreichend belohnet wird, hat die Erfahrung wider sich. Die Pflichten der Moral sind also apodiktisch gewiß, weil sie mir von meiner eigenen Vernunft aufgegeben werden; aber es würden ihnen alle Triefedern fehlen, die mich bewegen könnten, ihnen gemäß, als vernünftiger Mensch zu handeln, wofern kein Gott, und keine zukünftige Welt wäre.

Die Moral giebt mir auch allein einen bestimmten Begriff von Gott. Sie lehret mich, ihn als ein Wesen, das alle Vollkommenheit hat, erkennen; denn der Gott, welcher mich nach Grundsätzen der Moralität beurtheilen soll, ob ich der Glückseligkeit würdig bin, und der mich in diesem Falle wirklich der Glückseligkeit theilhaftig machen soll, muß alle, auch die geheimsten, Regungen meines

Herzens kennen, weil eben hierauf in der Schätzung meines Verhaltens das meiste ankommt; er muß aber auch die ganze Natur in seiner Gewalt haben, um in ihrem Laufe das künftige Glück für mich planmäßig ordnen zu können; er muß endlich selbst die Folge der verschiedenen Zustände meines Daseyns einrichten und lenken. Kurz, er muß allwissend, allmächtig, ewig und nicht in der Zeit seyn.

Ein Wesen, wodurch den moralischen Pflichten objektive Realität gegeben werden soll, muß folgende drei moralische Vollkommenheiten ohne alle Schranken besitzen; nämlich Heiligkeit, Gütigkeit, und Gerechtigkeit. Diese Eigenschaften machen den ganzen moralischen Begriff von Gott aus. Sie gehören in Gott zusammen, müssen aber nach unsern Vorstellungen wohl von einander getrennet werden. Zufolge der Moral erkennen wir also Gott als einen heiligen Gesetzgeber, als einen gütigen Weltversorger, als einen gerechten Richter. Die Heiligkeit des Gesetzes müssen wir uns als das erste denken, obgleich unser Interesse uns gemeinhin verleitet, die Güte oben an zu stellen. Allein der Güte gehet immer eine restringirende Bedingung vorher, unter welcher die Menschen der Güte, und der von ihr ausfließenden Glückseligkeit würdig werden können. Diese Bedingung ist, daß sie sich den heiligen Gesetzen gemäß verhalten, welches aber daher schon vorausgesetzet werden muß, wenn Wohlbefinden darauf folgen soll. Das oberste Princip der Gesetzgebung muß durchaus heilig seyn, und nichts, was

Laster oder Sünde ist, erlauben, oder für weniger strafbar erklären. Denn es soll ewige Norm für uns seyn, die in keinem Stück von dem abgehen kann, was der Moralität gemäß ist. — Die Güte ist wieder eine besondere Idee, deren Objekt Glückseligkeit ist, so wie der Gegenstand der Heiligkeit nichts anders als genaues Wohlverhalten, die höchste Tugend, seyn kann. Die Güte ist an und für sich selbst ohne Schranken, muß aber in der Austheilung der Glückseligkeit sich nach Proportion der Würdigkeit des Subjekts äußern. Und eben diese Einschränkung der Güte durch die Heiligkeit in der Austheilung ist die Gerechtigkeit. Den Richter kann ich mir nicht als gütig denken, so, daß er von der Heiligkeit des Gesetzes etwas nachlassen und vergeben könnte. Denn so wäre er ja kein Richter, welcher die Glückseligkeit genau nach dem Maaße, in wie fern ein Subjekt sich durch Wohlverhalten derselben würdig gemacht hat, abwägt und austheilet. Die Gerechtigkeit des Gerichts muß unerläßlich, unerbittlich seyn. — Ein Symbol davon trifft man in einer wohlgeordneten Landesregierung an; nur mit dem Unterschiede, daß hier Gesetzgebung, Regierung und Gericht in verschiedenen Personen gefunden werden, da sie hingegen in Gott zusammen verbunden sind. — Der Gesetzgeber in einem Staate muß souverain seyn, dem sich keiner entziehen kann. Der Verwalter dieser Gesetze, welcher nach Proportion den, der sich durch ihre Befolgung seiner Güte würdig gemacht hat, versorgt und belohnet, muß jenem untergeordnet seyn, weil er eben nach den Gesetzen desselben verfahren soll. Der Richter endlich muß

sehr gerecht seyn, und genau nachsehen, ob die Austheilung des Lohns auch dem Verdienste gemäß sey. Alle menschlichen Vorstellungen hievon abgesondert, so ist der reine Begriff gerade eben der, welcher die moralischen Vollkommenheiten Gottes ausmacht. Diese Idee von einer dreifachen göttlichen Function ist im Grunde schon sehr alt, und scheinet beinahe schon in allen Religionen zum Grunde geleget zu seyn. So dachten sich die Indianer den Brama, Wischnu und Schiwen, die Perser den Ormuzd, Mithra und Ahriman, die Aegypter den Osiris, die Isis und den Horus; die alten Gothen und Deutschen den Odin, die Freya und den Thor, als drei mächtige Wesen, welche eine Gottheit ausmachen, wovon dem ersten die Weltgesetzgebung, dem andern die Weltregierung und dem dritten das Weltgericht zukäme.

Die Vernunft leitet uns auf Gott, als einen heiligen Gesetzgeber, unsere Neigung für Glückseligkeit wünscht sich in ihm einen gütigen Weltregierer, und unser Gewissen stellet uns ihn als den gerechten Richter vor Augen. Hier siehet man die Bedürfnisse, und zugleich die Bewegungsgründe, Gott heilig, gütig und gerecht zu denken. Die Glückseligkeit ist ein System zufälliger Zwecke, weil dieselben nur nach Verschiedenheit der Subjekte nothwendig sind. Denn ein jeder kann nur in dem Maaße der Glückseligkeit theilhaftig werden, als er sich derselben würdig gemacht hat. Die Moralität aber ist das absolut nothwendige System aller Zwecke, und eben die Zusammenpassung mit der Idee eines Systems aller Zwecke ist der Grund der Moralität einer Handlung.

Daher ist eine Handlung schlecht, wenn die Allgemeinheit des Princips, aus welchem sie vollbracht wird, wider die Vernunft ist. Die Moraltheologie überzeugt uns mit weit mehrerer Gewißheit von dem Daseyn eines Gottes, als die Physikotheologie. Denn diese lehret uns nur, daß wir zur Erklärung zufälliger Erscheinungen, das Daseyn eines Gottes, als Hypothese, nöthig haben, wie solches in dem Theile der Kosmologie, welcher die zufälligen Zwecke erwäget, genugsam gezeigt ist. Aber die Moral führet uns auf ein Princip nothwendiger Zwecke, ohne welches diese selbst nur Chimäre seyn würden.

Die Heiligkeit ist die absolute, oder unbeschränkte moralische Vollkommenheit des Willens. Ein heiliges Wesen muß nicht von der geringsten Neigung gegen die Moralität afficiret seyn. Es muß ihm unmöglich seyn, etwas zu wollen, was den moralischen Gesetzen zuwider wäre. In solchem Verstande ist kein Wesen außer Gott heilig; denn ein jedes Geschöpf hat doch noch immer einige Bedürfnisse, und wenn es sie befriedigen will, auch Neigungen, die nicht allemal mit der Moralität zusammen stimmen. So kann also der Mensch nie heilig, wohl aber tugendhaft seyn; denn die Tugend bestehet eben in der Selbstüberwindung. Aber man nennt auch schon den heilig, der, sobald er etwas als moralisch böse erkennet, solches verabscheuet. Doch ist dieser Begriff von der Heiligkeit nicht würdig genug für die Sache selbst, die er bezeichnen soll. Es ist daher immer besser, wenn wir kein Geschöpf, es mag so vollkommen seyn, als es will, vollkommen heilig nennen, wenigstens nicht in dem Verstande, als es

Gott ist. Denn er ist gleichsam das moralische Gesetz selbst, aber personificiret gedacht.

Die Güte ist das unmittelbare Wohlgefallen an der Wohlfahrt Anderer. Außer Gott findet nirgends ganz reine und vollständige Güte statt. Denn ein jedes Geschöpf hat Bedürfnisse, die es einschränken, von seiner Neigung Andere glücklich zu machen, in der That einen solchen Gebrauch machen zu können, daß es dabei gar nicht auf seine eigene Wohlfahrt Rücksicht nehmen dürfte. Aber Gott ist die selbstständige Güte, die durch keinen subjektiven Grund eingeschränkt wird, weil er selbst keine Bedürfnisse hat; wohl aber wird die Anwendung seiner Güte in concreto durch die Beschaffenheit des Gegenstandes beschränkt, dem er sie erweisen will. Diese Güte ist etwas Positives, aber die Gerechtigkeit ist im Grunde nur eine negative Vollkommenheit, weil sie jene Güte auf das Maaß einschränket, in wie fern wir uns derselben nicht unwürdig gemacht haben. Diese Gerechtigkeit bestehet demnach in der Verbindung der Güte mit der Heiligkeit; — man könnte sie auch mit andern Worten eine wahre Güte nennen. — Wider diese moralischen Vollkommenheiten Gottes macht die Vernunft Einwürfe, deren Stärke viele Menschen irre gemacht, und in Verzweifelung gestürzt hat. Eben daher sind sie schon lange ein Gegenstand weitläuftiger philosophischer Untersuchungen gewesen. Unter andern hat sie Leibnitz in der Theodicee zu entkräften, oder vielmehr abzufertigen versuchet. Wir wollen jetzt diese Einwürfe selbst mit Aufmerksamkeit ansehen, und unsere Kräfte daran probiren.

Der erste Einwurf ist wider die Heiligkeit Gottes. Wenn Gott heilig ist, und das Böse hasset; woher kommt denn das Böse, dieser Gegenstand der Verabscheuung aller vernünftigen Wesen und der Grund des intellektuellen Verabscheuens?

Der zweite Einwurf ist wider die Güte Gottes. Wenn Gott gütig ist, und die Menschen glücklich haben will; woher kommt denn das Übel in der Welt, welches doch ein Gegenstand der Verabscheuung für einen jeden ist, der davon betroffen wird, und den Grund des physischen Verabscheuens ausmachet?

Der dritte Einwurf ist wider die Gerechtigkeit Gottes. Wenn Gott gerecht ist; woher kommt denn die ungleiche Austheilung des Guten und Bösen in der Welt, die gar nicht mit der Moralität in Gemeinschaft stehet? —

Was den ersten Einwurf anbetrifft, woher nämlich das Böse in der Welt komme, da doch der einzige Urquell von Allem heilig ist; so erlanget derselbe vornehmlich dadurch seine Stärke, wenn man bedenkt, daß sich nichts ereignen kann, wozu nicht die erste Anlage selbst von dem Schöpfer gemacht worden ist. — Wie nun? Der heilige Gott soll selbst in die Natur des Menschen die Anlage des Bösen geleget haben? Da der Mensch dieses nicht mit einander reimen kann; so ist man vor Zeiten darauf gefallen, ein besonders böses Urwesen anzunehmen, welches dem heiligen Urquell aller Dinge gleichsam einen Theil derselben abgezwungen hat, und darin sein Wesen treibet. Allein dieser Mechanismus streitet mit der menschlichen

Vernunft, die uns nur auf ein einziges Wesen aller Wesen leitet, und dasselbe sich nicht anders, als höchst heilig denken kann. Wie? sollen wir nun auch das Böse von einem heiligen Gott herleiten? — Folgende Betrachtungen werden uns darüber Aufschluß geben. Zuförderst muß man merken, daß der Mensch unter der Menge von Geschöpfen gerade dasjenige ist, welches seine Vollkommenheiten, und demnach auch die Gutartigkeit seines Charakters aus sich selbst hervorarbeiten sollte. Daher gab ihm Gott Talente und Fähigkeiten, stellte es aber in seine Gewalt, wie er sie anwenden wollte. Er schuf den Menschen frei; aber er gab ihm auch thierische Instinkte; er gab ihm Sinne, die er überwältigen und mäßigen sollte, indem er seine Vernunft ausbildete. So geschaffen, war der Mensch zwar seiner Natur nach in Hinsicht der Anlage vollkommen; was aber die Ausbildung derselben anbetraf, noch roh. Diese sollte der Mensch sich selbst zu verdanken haben, sowohl die Kultur seiner Talente, als die Güte seines Willens. Ein solches Geschöpf, ausgerüstet mit großen Fähigkeiten, deren Anwendung ihm selbst überlassen blieb, ist in der That von Bedeutung. Man kann vieles von ihm erwarten; aber auch auf der andern Seite nicht weniger fürchten; es kann sich vielleicht über ein ganzes Heer von willenlosen Engeln erheben, aber vielleicht auch bis unter die unvernünftigen Thiere herab sinken. Wenn es nun den Anfang seiner Kultur machen, aus seinem rohen Zustande hervortreten, sich vom Instinkte losreißen will; was wird dann sein Loos seyn? — Fehltritte und Thorheiten; und wem hat er dies anders zu verdanken, als sich selbst. Diese Vorstellungsart

stimmet auch völlig mit der mosaischen Geschichte überein, die uns eben das auf eine sinnliche Art schildert. Im Paradiese erscheinet hier der Mensch als ein Schooskind der Natur, groß in seinen Anlagen, aber roh in seiner Kultur. So lebt er ungestöret, von Instinkten geleitet, fort, bis er endlich sich als Mensch fühlet, und zum Beweise seiner Freiheit fällt. Nun ist er kein Thier mehr, aber ein Thier geworden. Er fährt fort, sich auszubilden, macht aber bei jedem neuen Schritte auch neue Fehltritte, und rückt indessen der Idee von Vollkommenheit eines vernünftigen Wesens immer näher, die er vielleicht erst nach Millionen Jahren erreichen wird. — In der irdischen Welt ist alles nur Fortschritt. So ist auch das Gute und die Glückseligkeit hier nicht Besitz, sondern nur Weg zur Vollkommenheit und Zufriedenheit. Das Böse in der Welt kann man daher ansehen, als die unvollständige Entwickelung des Keims zum Guten. Das Böse hat zwar keinen besondern Keim; denn es ist bloße Negation, und bestehet nur in der Einschränkung des Guten. Es ist weiter nichts, als Unvollständigkeit in der Entwickelung des Keims zum Guten aus der Rohheit. Das Gute aber hat einen Keim; denn es ist selbstständig. Diese Anlagen zum Guten, die Gott in den Menschen geleget hat, müssen aber erst von dem Menschen selbst entwickelt werden, bevor das Gute zum Vorschein kommen kann. Indem nun der Mensch zugleich viele Instinkte, die zur Thierheit gehören, hat, und haben muß, wenn er als Mensch fortdauern soll; so erleitet ihn die Stärke der Instinkte, sich ihnen zu überlassen,

und so entstehet das Böse, oder vielmehr indem der Mensch anfängt, seine Vernunft zu gebrauchen, verfällt er in Thorheiten. Ein besonderer Keim zum Bösen läßt sich nicht denken, sondern die erste Entwikkelung unserer Vernunft zum Guten ist der Ursprung des Bösen. Und das Überbleibsel von der Rohheit beim Fortgange der Kultur ist wieder Böses.*) — Also ist wohl das Böse unvermeidlich, und auf solche Art will Gott wohl gar das Böse? —

Keinesweges; sondern Gott will die Fortschaffung des Bösen durch die allgewaltige Entwickelung der Keime zur Vollkommenheit. Er will die Wegräumung des Bösen durch den Fortschritt zum Guten. Das Böse ist auch nicht ein Mittel zum Guten, sondern entstehet als eine Nebenfolge, indem der Mensch mit seinen eigenen Schranken, mit seinen thierischen Instinkten zu kämpfen hat. Das Mittel zum Guten ist in die Vernunft gelegt; dieses Mittel ist das Bestreben, sich aus der Rohheit heraus zu reißen. Indem der Mensch dazu den Anfang macht; so bedient er sich zuerst seiner Vernunft, zum Dienste des Instinkts; endlich entwickelt er sie um ihrer selbst willen. Daher findet sich das Böse erst dann, wann seine Vernunft sich schon so weit entwickelt hat, daß er seine Verbindlichkeit

---

*) Interessant ist es, diese Äußerungen Kants mit seinen spätern Abhandlungen über das radikale Böse zu vergleichen, bei denen man nie vergessen darf, daß er sie unter Wöllners Diktatur schrieb.

erkennet. Schon Paulus sagt, daß die Sünde erst auf das Gesetz folge. Endlich wenn sich der Mensch ganz entwickelt hat; so hört das Böse von selbst auf. Wenn nun der Mensch seine Verbindlichkeit zum Guten erkennet, und dennoch das Böse thut; so ist er strafwürdig, weil er ja seinen Instinkt überwinden konnte. Und selbst die Instinkte waren in ihm zum Guten geleget; daß der Mensch sie aber übertreibet, daran ist er selbst Schuld, nicht Gott.

Hiedurch ist demnach die Heiligkeit Gottes gerechtfertiget, weil auf solche Art die ganze Species des Menschengeschlechts endlich zur Vollkommenheit gelangen soll. Wenn man aber fragt: Woher denn das Böse in den Individuen der Menschheit; so ist dieß, wegen der durchaus nöthigen Schranken bei den Geschöpfen, gerade eben soviel, als wenn man fragte: Woher ist der Theil des Ganzen? — Das menschliche Geschlecht sollte nun einmal eine Klasse von Geschöpfen seyn, die sich von ihren Instinkten vermöge ihrer Natur, entfesseln und losreißen sollen; bei welcher Entwickelung denn auch manche Fehltritte und Laster entstehen. Alles aber sollte einst einen herrlichen Ausgang gewinnen; vielleicht auch erst nach mancherlei ausgestandenen Strafen für ihre Abweichung. Wenn man aber so weit gehen sollte, nun noch zu fragen: warum schuf Gott mich, oder überhaupt den Menschen also? — so ist das schon Vermessenheit, indem das eben soviel heißt, als die Frage, warum machte Gott die große Kette der Naturdinge durch das Daseyn eines Geschöpfs, wie der Mensch ist, vollzählig und aneinander

hängend? Warum ließ er nicht lieber in derselben eine Lücke? Warum machte er nicht lieber den Menschen zum Engel? Aber wäre er dann auch noch Mensch gewesen? — Der Einwurf, daß wenn Gott die Handlungen der Menschen überhaupt in seiner Gewalt habe, und nach allgemeinen Gesetzen lenke, er auch der Urheber von den bösen Handlungen sey, ist transcendental, und gehöret daher nicht hieher, sondern in die rationale Psychologie, wo von der Freiheit des Menschen gehandelt wird. Doch werden wir unten in der Lehre von der Vorsehung zeigen, wie es zu verstehen sey, wenn man sagt, daß Gott zu den freien Handlungen der Menschen concurrire.

Der andere Einwurf, welcher von dem Übel, das in der Welt ist, hergenommen wird, gehet wider die Güte Gottes. Wir wollen also untersuchen, woher das Übel in der Welt? — Wir haben zwar eine Idee vom kompletten Ganzen des Wohlbefindens, und von der höchsten Zufriedenheit; aber wir können nicht einen Fall in concreto anführen, wo diese Idee der Glückseligkeit ganz realisiret wäre. Es giebt eine doppelte Glückseligkeit:

1) Eine solche, die in der Befriedigung der Begierden bestehet. Begierden aber setzen allemal Bedürfnisse voraus, warum wir etwas begehren, also auch Schmerzen und Übel. — Es läßt sich aber auch

2) Eine Glückseligkeit, als Möglichkeit denken, ohne alle Begierden, bloß im Genusse. Menschen die auf diese Art glücklich seyn wollen, würden die

unnützesten Menschen von der Welt seyn; denn es würden ihnen alle Triebfedern zur Thätigkeit, welche eben in den Begierden bestehen, durchaus fehlen. Im Grunde können wir uns auch nicht einmal einen rechten Begriff von einer Glückseligkeit machen, als in sofern sie Fortschritt zur Zufriedenheit ist. Daher die Unbehaglichkeit gegen die Lebensart solcher Menschen, die beinahe nichts thun, als essen, trinken, und schlafen. Keinem Menschen, der noch Kraft und Trieb zur Thätigkeit in sich verspüret, wird es einfallen, seinen Zustand, wenn er gleich mit mancherlei Ungemächlichkeiten zu kämpfen hat, mit jener vermeinten Glückseligkeit vertauschen zu wollen. Daher lassen auch die Romanenschreiber ihre Helden, wenn sie nach vielen überwundenen Schwierigkeiten, solche endlich zur Ruhe gebracht haben, allemal von der Bühne abtreten; denn sie sind sich bewußt, eine Glückseligkeit in bloßem Genusse nicht schildern zu können; vielmehr ist eben Arbeit, Schwierigkeit, Mühe, im Prospecte Ruhe, Bestreben zu diesem Ideale zu gelangen, gerade für uns schon Glückseligkeit, und ein Beweis der göttlichen Güte. Das Maaß der Glückseligkeit läßt sich auch nicht bei einem Geschöpfe nach Einem Punkte seines Daseyns bestimmen. Vielmehr ist die Glückseligkeit der Kreaturen in ihrer ganzen Dauer, Absicht Gottes. Das Übel ist nur eine besondere Anstalt, um die Menschen zur Glückseligkeit zu führen. Wir kennen auch zu wenig den Ausgang der Leiden, die Zwecke, die

dabei Gott hat, die Beschaffenheit unserer Natur, das Glücklichseyn selbst, als daß wir das Maaß von Glückseligkeit bestimmen könnten, dessen der Mensch hier in der Welt fähig ist. Genug, daß wir es in unserer Gewalt haben, die meisten Übel für uns unschädlich, ja unsere Erde schon zu einem Paradiese, und uns selbst einst einer ununterbrochenen Glückseligkeit würdig zu machen. Schon darum ist das Übel hier nöthig, damit der Mensch einen Wunsch und ein Verlangen nach einem bessern Zustande tragen, und zugleich sich bestreben lerne, desselben würdig zu werden. Soll der Mensch einmal sterben; so muß er hier nicht lauter Süßigkeiten haben, vielmehr muß dann die Summe, das ganze Facit seiner Leiden und Freuden, zuletzt im Verhältnisse stehen. Läßt sich wohl ein besserer Plan über des Menschen Schicksal denken? —

Der dritte Einwurf ist wider die Gerechtigkeit Gottes, und hat die Frage zum Gegenstande: Woher stehet Wohlverhalten und Wohlbefinden hier nicht in Proportion? Wenn wir es genau untersuchen; so finden wir, daß die Disproportion zwischen beiden eben nicht groß ist, und daß am Ende die Ehrlichkeit die beste Positio sey. Nur muß man sich nicht von dem äußern Glanze blenden lassen, der oft den Lasterhaften umgiebt. Siehet man in sein Inneres; so lieset man stets, was Shaftesbury sagt, das Geständniß seiner Vernunft: du bist doch ein Schurke! Die Unruhe seines Gewissens foltert ihn unaufhörlich; marternde Vorwürfe quälen ihn

von einer Zeit zur andern, und all sein scheinbares Glück ist nur Selbstbetrug und Täuschung. Dessenungeachtet kann man nicht läugnen, daß bisweilen auch der Rechtschaffenste, wenn es auf äußere Glücksumstände ankommet, ein Ball des Verhängnisses zu seyn scheinet. Allein es würde alle Moralität, d. h. alles Wohlverhalten, bloß deswegen, weil unsere Vernunft es befiehlt, wegfallen, wenn unser wahrer Werth nach dem Laufe der Dinge, und nach den Schicksalen, die uns begegnen, bestimmt seyn sollte. Alles moralische Verhalten würde sich in eine Regel der Klugheit verwandeln; Eigennutz würde die Triebfeder unserer Tugenden seyn. Aber seine Ruhe, seine Kräfte, seine Vortheile da verläugnen, wo es die ewigen Gesetze der Sittlichkeit von uns verlangen; nur das ist wahre Tugend, die einer künftigen Vergeltung werth ist! Und wäre nun gar keine Disproportion zwischen Moralität und Wohlstand hier in der Welt; so bliebe uns gar keine Gelegenheit, wahrhaft tugendhaft zu seyn.

Zweiter Abschnitt.

Von der Natur und Gewißheit des moralischen Glaubens.

Wahrscheinlichkeit in der Erkenntniß kann nur bei Dingen in der Welt statt finden. Denn ein Ding, von dem ich eine wahrscheinliche Erkenntniß haben will, muß homogen seyn, d. h. von einerlei Art, mit irgend einem andern Dinge, dessen Erkenntniß gewiß ist. Z. B. Ich erkenne mit Wahrscheinlichkeit, daß der Mond Bewohner habe, weil ich viele Ähnlichkeiten zwischen ihm und der Erde, als Berge, Thäler, Meere, vielleicht auch Atmosphäre entdecke. Die Erkenntniß der Bewohnbarkeit des Mondes ist daher wahrscheinlich, weil ich mit Gewißheit sehe, daß die Erde in vielen Stücken mit ihm homogen ist, und daher schließe ich, daß er auch hierin ihr ähnlich seyn werde. Wenn aber von einem Dinge die Rede ist, das gar nicht mit zur Welt gehört; so findet hier keine Homogenität, folglich auch keine Wahrscheinlichkeit statt. Ich kann daher auch nicht sagen, es sey wahrscheinlich, daß ein Gott sey. Dieser Ausdruck wäre schon der Würde der Erkenntniß nicht angemessen; und dann paßt er auch deswegen nicht, weil gar keine Analogie zwischen Gott und der Welt gedacht werden kann. Hier muß ich mich daher entweder ganz bescheiden, etwas zu erkennen; oder völlige Überzeugung von seinem Daseyn haben.

Alle Überzeugung ist zwiefach: entweder dogmatisch, oder praktisch. Jene muß aus bloßen Begriffen a priori erlanget werden, und apodiktisch seyn. Wir haben aber

schon gesehen, daß wir auf diesem Wege durch bloße Spekulation uns von dem Daseyn eines Gottes mit Gewißheit nicht überzeugen können. Höchstens zwinget uns das spekulative Interesse unserer Vernunft, ein solches Wesen, als eine subjektiv nothwendige Hypothese voraus zu setzen; aber nirgends hat sie Vermögen genug, es zu demonstriren. Unser Bedürfniß läßt es uns wünschen; aber unsere Vernunft kann es nicht fassen. Zwar kann ich aus dem Daseyn der Welt und aus ihren zufälligen Erscheinungen auf irgend ein oberstes Urwesen schließen; aber ich kann nicht die Natur und Eigenschaft desselben hinlänglich erkennen. Doch es bleibet uns noch eine andere Art von Überzeugung übrig, nämlich die praktische. Dieses ist ein besonderes Feld, das uns weit befriedigendere Aussichten zeiget, als die trockene Spekulation je verschaffen kann. Denn so, wie eine Voraussetzung aus subjektiven Gründen eine bloße Hypothese ist; so ist hingegen eine Voraussetzung aus objektiven Gründen ein nothwendiges Postulat. Diese objektiven Gründe sind nun entweder theoretisch, wie in der Mathematik, oder praktisch, wie in der Moral. Denn die moralischen Imperative sind, weil sie sich auf die Natur unseres Wesens, als freier und vernünftiger Geschöpfe, gründen, von eben der Evidenz und Gewißheit, als immerhin die mathematischen Sätze seyn können, die sich ebenfalls in der Natur der Dinge originiren. Demnach ist ein nothwendiges praktisches Postulat in Ansehung unserer praktischen Erkenntnisse eben das, was ein Axiom in Ansehung der spekulativen ist. Denn das praktische Interesse, welches wir

an dem Daseyn eines Gottes, als eines weisen Weltregierers, haben, ist das höchste, was nur seyn kann, indem wir, wenn wir diesen Grundsatz aufheben, zugleich aller Klugheit und Redlichkeit entsagen, und wider unsere eigene Vernunft und unser Gewissen handeln müssen.

Eine solche Moraltheologie verschafft uns außer der überzeugenden Gewißheit, die wir dadurch von dem Wesen Gottes erhalten, auch zugleich den großen Vortheil, daß sie uns zur Religion führet, indem sie den Gedanken an Gott fest mit unserer Moralität zusammen knüpft, und uns auf die Art selbst zu bessern Menschen macht. Dieser moralische Glaube ist ein praktisches Postulat, wodurch der, welcher es verläugnet, ad absurdum practicum gebracht wird. Absurdum logicum heißt Ungereimtheit in Urtheilen; absurdum practicum aber ist, wenn gezeigt wird, daß der ein Bösewicht seyn müßte, der dieß oder jenes läugnen wollte. Und das ist der Fall bei dem moralischen Glauben. Dieser moralische Glaube ist nicht soviel, als: meine Meinungen finden nur bei Hypothesen statt, d. h. bei solchen Voraussetzungen, die sich auf zufällige Erscheinungen gründen. Wenn man demnach aus der Zufälligkeit der Welt auf einen obersten Urheber schließet; so ist das nur eine Hypothese, ob sie gleich zur Erklärung für uns nothwendig ist, und daher eine, wiewohl höchst wahrscheinliche, Meinung. Aber solche Voraussetzungen, die aus schlechthin nothwendigen Datis fließen, als wie in der Moral, und in der Mathematik, sind nicht etwa bloße Meinungen, sondern Aufforderungen zum festesten Glauben. Dieser Glaube ist aber auch nicht Wissen, und, Heil uns!

daß er es nicht ist; denn eben darin erscheinet die göttliche Weisheit, daß wir nicht wissen, sondern glauben sollten, daß ein Gott sey. Denn gesetzt, wir könnten durch die Erfahrung (ob man sich gleich die Möglichkeit davon nicht denken kann); oder auf diese oder jene Art zu einem Wissen vom Daseyn Gottes gelangen; gesetzt, wir könnten davon wirklich, so wie durch die Anschauung vergewissert werden; so würde alle Moralität wegfallen. Der Mensch würde sich sogleich Gott bei einer jeden Handlung als Vergelter und Rächer vorstellen; das Bild würde sich ganz unwillkührlich in seine Seele drängen; an die Stelle der moralischen Bewegungsgründe würden Hoffnung der Belohnung, und Furcht vor Strafen treten; der Mensch würde aus sinnlichen Antrieben tugendhaft seyn.

Wenn der Autor von der Aufrichtigkeit Gottes redet; so ist dieser Ausdruck tief unter der Würde des höchsten Wesens. Denn negative Vollkommenheiten, dergleichen die Aufrichtigkeit ist, die darin bestehet, daß Gott nicht heuchelt; können nur in sofern von Gott prädiciret werden, als es etwa jemanden einfallen sollte, sie zu läugnen. Aber Aufrichtigkeit und Wahrheit sind schon in dem Begriff eines Gottes enthalten, so, daß, wer jene Eigenschaften verwerfen wollte, auch dieser Gott selbst läugnen müßte. Überdem liegen sie schon in seiner Heiligkeit, nach welcher er gewiß nicht lügen wird; und woher denn eine besondere Rubrik und Classifikation für die Corollaria? Es ist besser, wenn man ja Aufrichtigkeit und Wahrheit als Eigenschaften Gottes besonders an sich auf-

führen will, daß man sie als solche definiret, vermöge welcher Gott Aufrichtigkeit und Wahrheit von uns fordert. Es bleibet also bei den drei abgehandelten moralischen Eigenschafteu Gottes: der Heiligkeit, der Güte, und der Gerechtigkeit.

Die göttliche Gerechtigkeit können wir uns auf eine doppelte Art denken, nämlich: entweder eine Gerechtigkeit nach der Ordnung der Natur, oder eine Gerechtigkeit durch einen besondern Rathschluß. So lange wir aber noch nicht von der letzten Art belehret werden, oder so lange wir nach der erstern alle Begebenheiten mit der Heiligkeit und Güte reimen können, ist es unsere Pflicht, bei einer Gerechtigkeit stehen zu bleiben, die schon nach dem Laufe der Dinge uns das zu Theil werden läßt, was unsere Thaten werth sind. Diese Gerechtigkeit Gottes nach der Ordnung der Natur bestehet darin, daß Gott schon in den Lauf der Dinge und in seinen allgemeinen Weltplan es gelegt hat, wie der Zustand des Menschen, in Rücksicht auf das Ganze seines Daseyns, dem Grade der Moralität, den er erlangt hat, proportioniret seyn soll. Mit Wohlverhalten wird einst Wohlbefinden, so wie mit moralischem Verderben Strafe unzertrennlich verbunden seyn. Auf moralische Vervollkommnung in diesem Leben wird Zuwachs von Moralität, so wie auf moralische Verschlimmerung in diesem Leben noch größerer Verfall der Sittlichkeit in jenem Leben folgen. Der Mensch wird die Entwickelung und Anlage seiner Fähigkeiten nach dem Tode fortsetzen, und kann demnach, wenn er sich schon hier bestrebet hat, moralisch gut zu handeln,

und darin allmählig bis zu einer Fertigkeit gelangt ist, auch hoffen, seine moralische Ausbildung dort fort zu setzen, so wie auf der andern Seite, wenn er schon hier wider die ewig nothwendigen Gesetze der Sittlichkeit gehandelt, und durch öftere Vergehungen sich allmählig verschlimmert hat, er fürchten muß, daß sein moralisches Verderben auch dort noch immer zunehmen werde. Wenigstens hat er keinen Grund, zu glauben, daß dort eine plötzliche Umänderung erfolgen werde. Vielmehr giebt ihm die Erfahrung von seinem Zustande in der Welt und der Ordnung der Natur überhaupt deutliche Beweise, daß seine moralische Verschlimmerung, und mit ihr wesentlich nothwendige Strafen, so wie seine moralische Vervollkommnung, und mit ihr unzertrennliches Wohlbefinden unabsehlich d. h. ewig fortdauern werde.

Man theilet gewöhnlich die göttliche Gerechtigkeit ein, in justitiam remunerativam et punitivam, nach welchen Gott das Böse bestrafe, und das Gute belohne. Allein die Belohnungen, die Gott uns ertheilet, fließen nicht aus seiner Gerechtigkeit, sondern aus seiner Güte. Denn würden sie uns vermöge seiner Gerechtigkeit zu Theil; so könnten es keine praemia gratuita seyn, sondern wir müßten ein Recht haben, sie zu fodern, und Gott müßte verbunden seyn, sie uns zu geben. Die Gerechtigkeit giebt niemanden etwas umsonst, sondern einem jeden nur den verdienten Lohn. Nun können wir aber niemals, wenn wir auch alle moralische Gesetze unablässig beobachten, mehr als unsere Schuldigkeit thun; daher auch nie von der Gerechtigkeit Gottes Belohnung erwarten. Menschen können

unter einander allerdings Verdienste haben, und von ihrer gegenseitigen Gerechtigkeit Belohnung fordern; aber Gott können wir nichts geben, und haben daher auch kein Recht bei ihm auf Belohnungen. Wenn es demnach in jener erhabenen und rührenden Stelle heißt: Wer sich des Armen erbarmet, der leihet dem Herrn; so wird hier das Verdienst, welches wir um den Unglücklichen haben, auf die Rechnung der göttlichen Güte geschrieben, und Gott selbst dafür als unser Schuldner angesehen. Man hat sich vorgestellet, daß in sofern Gott uns Verheißungen ertheilet, wir auch berechtiget wären, das, was er uns versprochen hat, zu fordern, und die Erfüllung davon von seiner Gerechtigkeit zu erwarten. Allein Versprechungen von der Art, wo einer dem Andern eine ganz unverdiente Wohlthat zusaget, scheinen eben nicht die Verbindlichkeit in sich zu enthalten, solche dem andern wirklich zu ertheilen; wenigstens geben sie kein Recht, es fordern zu können. Denn sie bleiben doch immer Wohlthaten, die uns unverdienter Weise zufallen, und tragen daher das Gepräge der Güte, nicht der Gerechtigkeit. Es giebt also in Gott für uns keine justitiam remunerativam, sondern alle Belohnungen, die er uns erzeigen will, schreiben sich von seiner Güte her. Seine Gerechtigkeit aber beschäftiget sich nur mit Strafen. Diese sind entweder poenae correctivae, oder exemplares, oder vindicativae. Jene geschehen darum, ne peccetur; diese, quia peccatum est. Allen poenis correctivis und exemplaribus liegen aber immer poenae vindicativae zum Grunde. Denn nie kann ein Unschuldiger Andern zum Beispiele gestraft werden, ohne

daß er selbst die Strafe verdienet hat. Daher müssen sowohl die bessernden Strafen, welche die Besserung des gestraften Subjekts selbst zur Absicht haben, als jene, die zur Warnung Anderer über die Schuldigen verhänget werden, den Regeln der Gerechtigkeit gemäß seyn. Sie müssen zugleich rächende Strafen seyn. Zwar ist der Ausdruck poenae vindicativae, so wie der justitia ultrix zu hart. Denn Rache läßt sich in Gott nicht denken, weil Rache immer die Empfindung eines Schmerzes voraus setzet, wodurch man angetrieben wird, dem Beleidiger ein Ähnliches zu thun. Man kann dafür besser die Strafen der göttlichen Gerechtigkeit wegen verübter Sünden überhaupt als actus der justitiae distributivae ansehen, d. h. einer solchen Gerechtigkeit, welche die Güte bei der Austheilung nach den Gesetzen der Heiligkeit einschränkt. Daß es aber solche poenae vindicativae geben müsse, siehet man daher, weil sie allein das Eigenthümliche der Gerechtigkeit ausmachen, und wenn man sie wegwerfen wollte, man auch diese Eigenschaft in Gott gar nicht annehmen könnte. Denn die poenae correctivae und exemplares sind vielmehr Handlungen der Gütigkeit, weil sie dadurch das Beste entweder des einzelnen Menschen, der auf solche Art gebessert werden soll, oder des ganzen Volks, welchem die Strafe Warnung seyn soll, befördert. Wie kann man also darein das Wesen der göttlichen Gerechtigkeit setzen? Diese soll ja die Gütigkeit einschränken, so, daß sie nur nach der Würdigkeit der Subjekte das Gute austheilet, aber nicht selbsten Güte seyn. Die Gerechtigkeit wird demnach nicht deswegen Strafen über den Verbrecher

verhängen, damit dadurch sein oder Anderer Bestes erreichet werde, sondern um den Frevel zu bestrafen, womit er die Gesetze übertreten, und sich der Glückseligkeit unwürdig gemacht hat. Diese vergeltenden Strafen sollen erst in unserm ganzen Daseyn offenbar werden, und können auch nur darnach richtig bestimmet, und geschätzet werden; daher die majestätische Idee von einem allgemeinen Weltgericht. — Da soll es vor aller Welt bekannt werden, in wiefern sich das Menschengeschlecht der bestimmten Glückseligkeit würdig gemacht, oder durch Übertretung der heiligen moralischen Gesetze unwürdig gemacht habe. Zugleich wird das Gewissen, dieser unbestechliche Richter in uns, einem jeden die ganze Welt seines Erdenlebens vor Augen stellen, und ihn selbst von der Gerechtigkeit des Urtheilsspruchs überzeugen. Und dann soll, nach Beschaffenheit unsers Bestrebens hier in der Welt, auch dort entweder ewiger Fortschritt vom Guten zum Bessern, oder ein unabsehlicher Rückgang vom Schlechten zum noch Schlechtern folgen. —

Darin bestehet nun eben auch die Langmuth Gottes, daß er seine Strafen über das Böse nur erst nach vorangeschickter Gelegenheit zur Besserung über den Verbrecher vollziehet; aber dann wird auch seine Gerechtigkeit unerbittlich seyn. Denn ein Richter, der verzeihet, läßt sich gar nicht denken! Er muß vielmehr alles Verhalten streng nach den Gesetzen der Heiligkeit abwägen, und einem jeden nur das Maaß von Glückseligkeit zu Theil werden lassen, das seiner Würdigkeit proportioniret ist. Genug, daß wir von der göttlichen Güte erwarten können,

daß sie uns in diesem Leben schon das Vermögen geben werde, die Gesetze der Moralität beobachten zu können, um dadurch der Glückseligkeit würdig zu werden. Gott kann uns selbst, als der Allgütige, seiner Wohlthaten würdig machen; aber ohne daß wir, vermöge unserer Moralität derselben würdig würden, uns dennoch der Glückseligkeit theilhaftig machen, das kann er, der Gerechte, nicht.

Die Unpartheilichkeit gehöret zu den Eigenschaften, welche von Gott gar nicht besonders prädiciret werden darf, da niemand daran zweifeln kann, daß sie ihm zukomme, weil sie schon in dem Begriffe eines heiligen Gottes liegt. Diese Unpartheilichkeit Gottes bestehet darin, das Gott keine Lieblinge hat; denn das würde in ihm eine Vorliebe voraussetzen, welche aber eine menschliche Unvollkommenheit ist; z. B. wenn Ältern eins von ihren Kindern, daß sich doch nicht vorzüglich auszeichnet, vorzüglich lieben. Es läßt sich daher von Gott nicht denken, daß er einzelne Subjekte vor andern, ohne Rücksicht ihrer Würdigkeit, zu Lieblingen wählen sollte; denn das wäre eine anthropomorphistische Vorstellung. Wenn es aber doch geschiehet, daß eine Nation früher, als eine andere, aufgekläret, und der Bestimmung des Menschengeschlechts näher gebracht wird; so gehöret solches (weit gefehlt, daß es beweisen sollte, Gott habe daran ein besonders Interesse, und sorge mit vorzüglicher Gunst für dieses Volk) vielmehr zu dem weisesten Plane einer allgemeinen Vorsehung, den wir aber zu übersehen nicht im Stande sind. Denn Gott regieret eben sowohl im Reiche der Zwecke, als im Reiche der Natur nach allgemeinen Gesetzen, die aber

unserm kurzsichtigen Verstande nicht zusammenhängend scheinen. Zwar ist der Mensch gewohnt, ein vorzügliches, obgleich unverdientes Glück, das ihm widerfährt, für besondere Gunstbezeugung der göttlichen Vorsehung zu halten. Er dünkt sich um soviel ein besserer Mensch zu seyn, je glücklicher er ist; aber dieß ist ein Werk der Eigenliebe, die uns gern überreden mag, daß wir der Glückseligkeit, welche wir genießen, auch in der That würdig wären.

Die Billigkeit ist auch eine Eigenschaft, welche unter der Majestät des höchsten Wesens ist; denn Billigkeit können wir uns eigentlich auch nur unter den Menschen denken. Billigkeit ist nämlich die Verbindlichkeit aus dem Rechte eines Andern, in sofern diese nicht mit der Befugniß verbunden ist, Andere zu zwingen. Dadurch ist sie vom strengen Rechte unterschieden, wo ich einen Andern zur Erfüllung seiner Verbindlichkeit zwingen kann. Z. B. wenn ich einem Bedienten ein gewisses Kostgeld zu geben versprochen habe; so muß ich auf alle Fälle es ihm auszahlen. Nun aber fällt theure Zeit ein, daß der Bediente für den ausgemachten Lohn nicht leben kann; hier habe ich nach strengem Rechte keine Verbindlichkeit auf mir, ihm mehr zu seinem Unterhalte zu accordiren, als was ich ihm versprochen hatte; er kann mich auch dazu nicht zwingen, weil er zu dem Grunde seines Rechts keine größere Verbindlichkeit hat. Aber billig ist es doch, daß ich ihn nicht verhungern lasse, sondern ihm nach Proportion soviel zulege, daß er davon leben kann. Vor dem Richterstuhle des Gewissens gilt auch das schon als strenges Recht, was ich dem Andern bloß aus Billigkeit zu leisten schuldig bin; und

wenn ich auch von allen Menschen für gerecht gehalten würde, weil ich alles, wozu man mich zwingen kann, wozu ich also äußere Verbindlichkeit habe, erfülle; so wird es mir doch Vorwürfe machen, wenn ich die Regeln der Billigkeit verletze. Gott richtet uns nach unserm Gewissen, dieses ist hier auf Erden sein Stellvertreter.

Es wird Gott die absolute Unsterblichkeit, d. i. die Unmöglichkeit zu vergehen, zugeschrieben. Diese kommt, als eine Folge von der absoluten Nothwendigkeit seines Daseyns, mit Recht ihm einzig und allein zu. Aber der Ausdruck: Unsterblichkeit, ist unschicklich, weil er eine bloße Negation von einer anthropomorphistischen Vorstellung ist. Überhaupt ist zu merken, daß man in der Theorie den Begriff von Gott sorgfältig von allen solchen menschlichen Ideen reinigen, und frei erhalten müsse, ob man gleich in praktischer Hinsicht auf einen Augenblick sich dergleichen Prädikate nach menschlicher Weise denken, und Andern vorstellen kann, wenn nämlich der Gedanke von Gott zu unserer Moralität dadurch mehr Kraft und Stärke erhält. Im gegenwärtigen Falle aber kann man weit besser statt unsterblich den edlern, und der Würde Gottes angemeßnern, Ausdruck ewig brauchen.

Wenn der Autor Gott als den Glücklichsten preiset; so wird es nöthig seyn, daß wir den wahren Begriff von Glückseligkeit untersuchen, um zu sehen, ob er auf Gott passet. Die Lust an seinem Zustande heißt Wohlfahrt; in sofern diese Lust auf das Ganze unseres Daseyns gehet, heißt sie Glückseligkeit. Diese ist folglich die Lust an

unserm gesammten Zustande. Die Lust an seiner eigenen Person heißt Selbstzufriedenheit. Das Eigenthümliche aber in uns machet die Freiheit aus. Folglich ist die Lust an seiner Freiheit, oder an der Beschaffenheit seines Willens die Selbstzufriedenheit, Erstrecket sich diese Selbstzufriedenheit auf unsere ganze Existenz; so heißt sie Seligkeit. Dieser Unterschied zwischen Selbstzufriedenheit und Glückseligkeit ist eben so nöthig, als wichtig. Denn man kann glücklich seyn, ohne selig zu seyn, wiewohl zu einer vollkommenen Glückseligkeit (Selbstzufriedenheit) auch das Bewustseyn seiner eigenen Würde, oder die Selbstzufriedenheit gehöret. Aber Selbstzufriedenheit kann ohne Glück wohl statt finden, weil Wohlverhalten, wenigstens in diesem Leben, nicht allemal mit Wohlbefinden verbunden ist. Die Selbstzufriedenheit entstehet aus der Moralität, da hingegen die Glückseligkeit von physischen Bedingungen abhänget. Kein Geschöpf hat die Naturkräfte in seiner Gewalt, so, daß es sie mit seiner Selbstzufriedenheit zusammenstimmend machen könnte. Man wird daher keinem Geschöpfe den höchsten Grad der Selbstzufriedenheit, oder mit andern Worten, die Seligkeit, beilegen können. Aber glücklich werden wir seyn können, wenn unser ganzer Zustand von der Art ist, daß wir daran ein Wohlgefallen haben können. Doch wird in dem gegenwärtigen Leben die Glückseligkeit selbst wohl schwerlich unser Loos seyn, und die Stoiker haben es wahrlich sehr übertrieben, wenn sie geglaubt haben, daß hier die Tugend stets mit dem Wohlgefallen gepaaret sey. Der untrüglichste Zeuge wider sie ist die Erfahrung.

Das menschliche Glück ist nicht Besitz, sondern Fortschritt zur Glückseligkeit. Aber volle Selbstzufriedenheit, trostvolles Bewustseyn der Rechtschaffenheit ist ein Gut, das uns nie geraubt werden kann, mag gleich unser äußerer Zustand von einer Beschaffenheit seyn, von welcher er immer wolle. Und in der That wird doch alles Erdenglück bei weitem durch den Gedanken überwogen, daß wir, als moralisch gute Menschen, uns einer künftigen ununterbrochenen Glückseligkeit würdig gemacht haben! Zwar wird uns diese innere Lust an unsrer eigenen Person nie den Verlust eines äußern glücklichen Zustandes ersetzen, aber doch mit der Aussicht in die Zukunft selbst bei dem kummervollsten Leben, aufrichten können. Wenn nun die Frage ist: ob man Gott mit Recht Glückseligkeit zuschreibe; so muß, da sich alles Glück nur auf den äußern Zustand beziehet, zuerst diese Frage aufgeworfen werden, ob man Gott in einem Zustande denken könne? Hier müssen wir zuerst sehen, was Zustand ist. Die ontologische Definition von einem Zustande ist, die Coexistenz der veränderlichen Bestimmungen eines Dinges mit dem Beharrlichen; z. B. bei einem Menschen ist die beharrliche Bestimmung, daß er ein Mensch ist, das Veränderliche hingegen, ob er gelehrt oder unwissend, reich oder arm ist. Diese Coexistenz seiner veränderlichen Bestimmungen, als des Reichthums oder der Armuth, mit dem Beharrlichen in ihm, oder mit seiner Menschheit, macht nun seinen Zustand aus. In Gott aber ist alles permanent; wie sollten sich denn in ihm veränderliche Bestimmungen denken lassen, die mit dem Beharrlichen seines Wesens existirten? Oder wie kann

man ihn, den Ewigen, in einem Zustande denken? Läßt sich aber kein Zustand von Gott prädiciren; so läßt sich ihm auch nicht Glückseligkeit seines Zustandes beilegen. Die höchste Seligkeit aber, die größtmöglichste Selbstzufriedenheit mit sich selbst kommt ihm zu, und zwar in einem solchen Verstande, als kein Geschöpf sich auch nur einer Ähnlichkeit rühmen kann. Denn beim Geschöpf haben noch immer viele äußere sinnliche Gegenstände auf seine innere Lust einen Einfluß; Gott hingegen ist von allen physischen Bedingungen völlig unabhängig. Er ist sich seiner selbst als der Quelle aller Seligkeit bewußt; er ist gleichsam das personificirte moralische Gesetz selbst; er ist daher auch der allein Selige. —

Zum Schlusse der Moraltheologie ist noch zu merken, daß die drei Artikel des moralischen Glaubens: Gott, Freiheit des menschlichen Willens, und eine moralische Welt die einzigen sind, wo es uns erlaubt ist, über alle Erfahrung aus der Sinnenwelt uns in Gedanken zu versetzen, und bloß in praktischer Hinsicht etwas anzunehmen, und zu glauben, wozu wir sonst keine hinreichenden Gründe der Spekulation haben. Aber so nothwendig und zuverlässig dieses Verfahren zum Behufe unserer Moralität ist; so wenig sind wir doch berechtiget, uns noch weiter in diese Idee einzulassen, und mit unserer Spekulation uns dahin zu wagen, wo nur für unser praktisches Interesse gesorget ist. Thun wir das; so sind wir Schwärmer. Denn hier sind die Schranken unserer Vernunft uns deutlich vorgezeichnet, und wer sich diese zu übertreten erdreistet, wird von ihr selbst für seine Kühnheit mit

Unlust und Irrthum gestraft. Bleiben wir aber innerhalb dieser Gränzen; so wird unser Lohn dafür dieser seyn, daß wir weise und gute Menschen werden.

Dritter Abschnitt.

Von Gott nach seiner Causalität.

Die Causalität Gottes, oder sein Verhältniß zur Welt, kann in dreierlei Hinsicht erwogen werden:

1) in nexu effectivo, in wiefern Gott überhaupt die Ursache der Welt, und diese ein effectus von ihm ist;
2) in nexu finali, in wiefern Gott durch die Hervorbringung einer Welt gewisse Absichten hat erreichen wollen. Hier wird Gott als der Welturheber, d. i. als eine Weltursache nach Absicht betrachtet;
3) in nexu morali. Hier lernen wir Gott als den Weltbeherrscher kennen.

1) Von Gott als der Weltursache.

Hier kann man alle Begriffe, unter welchen sich je die Menschen Gott als die Weltursache gedacht haben, unter folgende Klassen bringen:

1) Man hat sich vorgestellet, als ob die Welt selbst Gott wäre. Dieses ist der Pantheismus der alten und der Spinozismus der neuern Zeit. Überhaupt kann man es das systema inhaerentiae nennen.

2) Oder man hat sich Gott als ein ens extramundanum gedacht, aber seine Causalität entweder:

a) Nach der Nothwendigkeit seiner Natur zu erklären gesuchet. Dies ist das systema emanationis, welche entweder crassior ist, da man sich vorgestellet hat, daß die Substanzen in der Welt durch Theilung entsprungen wären. Dieses ist aber ungereimt; oder subtilior, da man überhaupt den Ursprung aller Substanzen als einen Ausfluß aus Gott betrachtet hat.

b) Oder nach seiner Freiheit. Dieses ist das systema liberi arbitrii, worin Gott als der Weltschöpfer vorgestellet wird.

Das System der Emanation von der subtilern Art, da Gott, nach der Nothwendigkeit seiner Natur, als die Ursache der Substanzen angesehen wird, hat einen Grund der Vernunft wider sich, welcher es auf einmal über den Haufen wirft. Dieser ist aus der Natur eines absolut nothwendigen Wesens hergenommen, und bestehet darin, daß Handlungen, die ein absolut nothwendiges Wesen nach der Nothwendigkeit seiner Natur unternimmt, nie anders, als innere, zu seinem absolut nothwendigen Wesen selbst gehörige Handlungen seyn können. Denn wir können es uns gar nicht denken, daß ein solches Wesen, nach der Nothwendigkeit seiner Natur, etwas außer sich hervorbringen könne, welches auch nicht absolut nothwendig wäre. Und wie kann etwas, das von einem Andern hervorgebracht ist, als absolut nothwendig gedacht werden? Ist es aber zufällig: wie kann es dann aus einer absolut

nothwendigen Natur geflossen seyn? Alle Handlungen, die ein solches Wesen nach der Nothwendigkeit seiner Natur übt, sind immanent, und können nur sein Wesen selbst betreffen. Andere Dinge aber außer ihm können nur per libertatem von ihm hervorgebracht werden, sonst sind es nicht Dinge außer ihm, sondern gehören zu seinem absolut nothwendigen Wesen selbst, und sind in ihm. — Dieser Grund erregt das Sträuben der Vernunft wider das System der Emanation, wo Gott als die Weltursache nach der Nothwendigkeit seiner Natur angesehen wird, und entdecket zugleich die Ursache des Widerwillens, den ein jeder dawider fühlet, obgleich er sie nicht immer deutlich entwickeln kann. Ganz etwas anders ists, wenn wir in der Welt selbst eines aus dem andern nach der Nothwendigkeit der Natur entstehen sehen. Denn hier sind Ursache und Wirkung homogen; z. B. bei der Zeugung der Thiere und Pflanzen. Aber sich Gott als dem Weltalle homogen denken zu wollen, ist ungereimt, weil es ganz dem Begriffe eines entis originarii widerspricht, welches, wie wir oben gezeiget haben, von der Welt isolirt seyn muß. Es bleibt also unserer Vernunft nur das entgegengesetzte System von der Causalität übrig, nämlich das systema per libertatem.

2) Von Gott als dem Welturheber.

Als autor mundi kann Gott gedacht werden:

1) Blos als Urheber der Form der Dinge; und alsdann betrachten wir Gott nur als den Architekt der Welt, oder

2) auch als Urheber der Materie der Substanzen in der Welt selbst; und dann ist Gott der Weltschöpfer.

In der Welt selbst entstehen und vergehen nur die Formen der Dinge; die Substanzen selbst sind permanent. Z. B. Der Apfel entstehet daraus, daß der Baum in seinen Röhren Säfte empor treibet, und zusammensetzet. Aber diese Säfte selbst, woher bekam sie der Baum? Aus der Luft, aus der Erde, aus dem Wasser, u. s. w. Diese Materie bleibet auch im Apfel; aber sie existiret nur unter einer andern Zusammensetzung, in einer andern Form. Ein anderes Beispiel vom Vergehen. Z. B. Wenn man aus dem Eisen das Phlogiston wegschaft; so wird seine ganze Form verändert; es zerfällt in Staub, und für gemeine Augen ist es gar kein Eisen mehr. Aber doch bleibet die Substanz des Eisens ungestört. Denn man blase neues Phlogiston hinein; so ist die alte Form wieder hergestellet und der Eisenstaub fest. Diese Form ist zufällig; davon zeugen ihre Veränderungen. Sie muß daher einen Urheber haben, der sie zuerst einrichtete. Aber die Substanzen in der Welt sind, ob wir gleich keine Veränderungen an ihnen wahrnehmen, dennoch auch eben sowohl zufällig. Das erhellet aus dem wechselseitigen Commercium, worin sie als Theile eines Weltganzen mit einander stehen. Zwar hat man bei den Alten die Materie oder den Grundstoff, woraus alle Formen der Dinge entstanden sind, durchgängig für ewig und nothwendig angenommen. Man betrachtete daher Gott bloß als den Baumeister der Welt, und die Materie als den Stoff, woraus er alle Dinge gebildet habe. Im Grunde nahm man also zwei Principien an: Gott und

die Natur. Dieses diente trefflich dazu, den größten Theil der Übel in der Welt, unbeschadet der Weisheit und Güte des Architekts, auf die Ursprünglichkeit der Materie zu schieben. Diese müßte die Schuld davon tragen, weil sie durch ihre ewigen Natureigenschaften manche Hindernisse dem Willen des Gottes, der sie zu seinem Zwecke bilden wollte, entgegen gestellet hätte. Allein diese Meinung wurde, nachdem die philosophischen Ideen mehr bestimmet und gereiniget wurden, mit Recht verworfen. Denn man sah ein, daß, wenn auf solche Art die Materie, durch ihre Untauglichkeit zu gewissen Absichten, das Übel in der Welt veranlasset habe, sie auch eben sowohl auf der andern Seite, durch ihre Schicklichkeit und Zusammenpassung zu andern Zwecken der Urheber von vielem Guten seyn dürfte, und daß es demnach wohl schwer zu bestimmen seyn möchte, wieviel Antheil Gott, als der Architekt, oder die Materie als der Grundstoff an dem Guten und Schlimmen in der Welt habe. Solche unbestimmte Ideen nützen aber in der Theologie zu nichts. Man bemerkte endlich auch den Widerspruch, daß die Substanzen ewig und nothwendig seyen, und dennoch auf einander einen influxum mutuum haben sollten. Daß also das Weltganze aus vielen nothwendigen Dingen bestehen sollte; diese Verwirrung und Ungereimtheit brachte zuletzt die menschliche Vernunft auf die Spur der Schöpfung aus Nichts, von welcher die Alten schwerlich auch nur den mindesten Begriff hatten. Nunmehr sah man die Materie selbst als ein Produkt des göttlichen freien Willens an, und dachte sich Gott nicht bloß als den Weltbaumeister, sondern zugleich als den Weltschöpfer.

Aber noch lange blieb die Idee von einer unabhängigen Materie in den Köpfen der Weltweisen, und auch selbst der Orthodoxen. Daher kam das Geschrei und der Eifer wider diejenigen, die den Versuch wagten, die Ordnung und Schönheit in der Welt zum Theil aus den allgemeinen Naturgesetzen zu erklären, als ob man besorgte, daß dadurch die Einrichtung derselben der göttlichen Oberherrschaft entrissen würde. Dieses konnte man aber nicht anders glauben, als wenn man sich die Materie von Gott unabhängig, und wie ein koordinirtes Princip dachte. Nimmt man hingegen an, daß auch die Substanzen ihren Ursprung von Gott erhalten haben; so ist die Materie Gott subordiniret, und alle ihre Gesetze haben zuletzt in ihm selbst ihren Ursprung. Diese Schöpfung aus Nichts scheinet aber dem metaphysischen Satze zu widersprechen: Ex nihilo nihil fit. Allein dieses kann nur vom Höchsten in der Welt selbst wahr seyn. Hier kann man mit Recht sagen, daß keine Substanz, die nicht auch schon vorher da war, entstehe. Und das will auch der obige Satz nur sagen. Wenn aber von dem Ursprunge des Weltganzen die Rede ist, und diese Schöpfung selbst nicht als eine Begebenheit in der Zeit gedacht wird, da ja mit ihr erst die Zeit anfing; so leidet es keine Schwierigkeit, sich zu denken, daß das ganze Universum durch den Willen eines extramundanen Wesens entstanden sey, wenn gleich vorher nichts da war. Nur muß man sich hüten, hiebei die Begriffe von Zeit, vom Entstehen und Anfang zu vermischen; denn dadurch wird nur Verwirrung angerichtet. Wir müssen auch gestehen, daß diese Hervorbringung der Substanzen, und demnach

die Möglichkeit einer Schöpfung, in sofern von der menschlichen Vernunft nicht begriffen werden könne, als wir nämlich nicht im Stande sind, einen ähnlichen Fall in concreto anzuführen, worin das Entstehen einer Substanz uns vor Augen geleget werden könnte. Überhaupt macht die Frage: wie eine Substanz von der andern, es sey durch Emanation oder durch Freiheit hervorgebracht, und doch eine für sich selbst subsistirende Substanz seyn könne, viele Schwierigkeiten, die zum Theil wohl gar unauflöslich bleiben dürften. Aber das ist bei weitem kein hinreichender Grund, an dem System einer solchen Schöpfung selbst zu zweifeln, da die Sache hier von der Art ist, daß wir, an sinnliche Vorstellungen gefesselt, wohl nie eine deutliche Einsicht davon erlangen werden. Genug, daß wir uns auf anderweitige Art gedrungen fühlen, eine solche Begebenheit anzunehmen, und fest zu glauben. Und dann muß alle spekulative Vernunft doch immer gestehen, daß diese Idee unter allen die vernünftigste, und ihrem eigenen Gebrauche am angemessensten ist.

Die Creation, oder die Wirklichmachung aus Nichts, beziehet sich bloß auf die Substanzen; die Form derselben entstehet, so verschieden sie immer seyn mag, aus den besondern Modifikationen ihrer Zusammensetzung. Man nennt daher eine jede Substanz, die aus Nichts hervorgebracht ist, ein Geschöpf. Wenn nun also die Substanz sowohl, als ihre Form von Gott ist; so bleibet uns doch die Frage noch übrig: Läßt sich nicht auch eine Substanz als creatrix der andern denken? Hierauf ist die Antwort schlechterdings: Nein! Denn alle Substanzen stehen, als Theile eines

Weltganzen, in einem wechselseitigen commercio, und haben einen gegenseitigen Einfluß auf einander. Eine Substanz wirkt also in die andere, und eine jede leidet auch von der andern. Wäre dieses nicht; so könnten sie gar nicht ein Ganzes zusammen ausmachen, und Theile dieses Ganzen seyn. Ist das aber; so läßt sich gar nicht denken, wie eine Substanz der Urheber einer andern seyn könnte, die doch in die erstere wirkt, und durch die jene also leidet. Das ist aber eine contradictio in adjecto. Z. B. Wenn jemand ein Haus bauet, durch dessen Einsturz er selbst erschlagen wird; so könnte man denken, er wäre hier die Ursache seines eigenen Leidens gewesen. Aber er machte ja nur eine bloße Form durch Zusammensetzung der Baumaterialien, und erzeugte nicht selbst die Substanz, die Materie. Und eben dies, wovon er nicht selbst Urheber oder Ursache war, übte seinen Einfluß auf ihn aus, und verursachte ihm den Tod. Daher kann man eben auch in Gott nicht einen wechselseitigen Einfluß mit der Welt denken. Er wirkt alles, kann aber nichts leiden. Die Schöpfung kann nicht anders, als in einem Augenblick auf einmal vollendet worden seyn. Denn in Gott läßt sich nur ein einziger unendlicher Akt denken, eine einzige fortdaurende Kraft, die in einem Augenblicke eine ganze Welt schuf, und sie in Ewigkeit erhält. In diesem Weltganzen wurden durch sie viele Naturkräfte gleichsam ausgegossen, die, nach allgemeinen Gesetzen, dasselbe nach und nach ausbildeten.

Die Creation gehet, wie wir schon oben angemerket haben, bloß auf die Substanzen. Es ist daher auch nur von diesen Substanzen zu verstehen, wenn gesagt wird,

daß die Weltschöpfung mit einemmale geschehen sey. Diese Substanzen bleiben nun auch immer beharrlich, und ihre Anzahl wird weder vermehrt, noch vermindert. Gott schafft nur einmal. Man kann daher auch nicht behaupten, daß Gott noch jetzt eine Welt schaffe, nämlich in dem Verstande, worin wir es hier nehmen, neue Substanzen, obgleich viele neue Weltformen entstehen können, die aus der nun vorhandenen Materie auf eine anderweitige Art zusammengesetzet sind. Im Grunde läßt sich bei Gott nur eine einzige Handlung denken; denn in ihm findet keine Succession statt; aber gleichwohl kann es unendlich viele verschiedene Relationen und Äußerungen derselben, nach Beschaffenheit der Subjekte, auf die sie sich beziehen, geben, und giebt deren wirklich. Daher kann für uns zu einer Zeit die göttliche Kraft bei weitem nicht so sichtbar seyn, als sie zu einer andern von uns empfunden wird. —

Gott handelt nicht anders als frei. Denn auf ihn hat nichts einen Einfluß, was ihn bewegen könnte, so, und nicht anders zu handeln. Alle Bestimmungen, die ihn zu andern Handlungen, als die er nach der höchsten Freiheit will, antreiben könnten, fallen bei einem absolut nothwendigen Wesen weg. Er schuf daher auch die Welt nach freiem Willen. — Daß diese Welt, welche von Gott erschaffen worden, die beste unter allen möglichen Welten sey; erhellet aus folgendem Grunde. Wenn noch eine bessere Welt möglich wäre, als die Gott gewollt hat; so müßte auch noch ein besserer Wille möglich seyn, als der göttliche. Denn unstreitig ist doch derjenige Wille

der bessere, der das Bessere wählet. Ist noch ein besserer Wille möglich; so ist auch ein Wesen möglich, das diesen bessern Willen äußern könnte. Und dieses Wesen würde demnach vollkommener und besser seyn, als Gott. Das ist aber ein Widerspruch, denn in Gott ist omnitudo realitatis. — Ein Mehreres in Kants Versuche einiger Betrachtungen über den Optimismus.

Alle Einwürfe, die wider diese Theorie aus dem Daseyn so vieler Übel in der Welt gemacht werden, können wir mit Leibnitz kurz dadurch abweisen, daß, da unsere Erde nur ein Theil der Welt sey, ein jeder Theil aber an und für sich unvollkommen seyn müsse, weil nur das ganze Weltall das beste seyn soll, es demnach unmöglich sey, zu bestimmen, ob nicht auch die Übel nach dem Plane des Ganzen durchaus mit zur besten Welt gehören. Denn wer verlanget, daß unsere Erde auch frei von allem Übel seyn soll, und also ganz gut, thut eben das, als wenn er wollte, ein Theil möchte das Ganze seyn. Dank sey den Astronomen, die durch ihre Beobachtungen und Schlüsse unsern Begriff vom Weltall weit über unsern kleinen Weltkreis empor gehoben, und uns dadurch nicht nur Erweiterung unserer Kenntnisse verschaffet, sondern auch Bescheidenheit und Vorsicht in Beurtheilung des Ganzen gelehret haben. Denn freilich, wäre unser Erdball schon die Welt; so möchte es schwer halten, mit Überzeugung sie als die beste zu erkennen, weil, aufrichtig gesprochen, hier die Summe des Schmerzes der Summe des Guten wohl das Gleichgewicht halten möchte. Aber auch selbst im Schmerze liegen Triebfedern zur Thätigkeit, und man könnte ihn selbst

daher gar wohlthätig nennen. So sind die Stechfliegen an sumpfigen Orten für den Menschen ein Ruf der Natur, die Pfützen auszutrocknen und urbar zu machen, um jener unangenehmen Gäste los zu werden. Schmerzte uns eine empfangene Wunde nicht, und triebe uns dadurch an, für ihre Heilung zu sorgen; so könnten wir darüber zu Tode bluten. Man kann aber auch diese Theorie von der besten Welt unabhängig von aller Theologie, nach den Maximen der Vernunft, erkennen, ohne daß man nöthig hat, bei dem Beweise derselben selbst erst auf die Weisheit eines Schöpfers zu recurriren. Und zwar auf folgende Art: Es ist in der ganzen organisirten Natur eine nothwendige Maxime für unsere Vernunft, anzunehmen, daß bei einem jeden Thiere oder bei jeder Pflanze nicht das mindeste sey, welches unnütz und ohne Absicht da wäre, sondern daß vielmehr alles die angemessensten Mittel zu gewissen Zwecken enthält. Dieses ist ein ausgemachter Grundsatz der Naturkunde, welcher auch durch alle in diesem Falle gemachte Erfahrungen bestätiget werden wird. Die Erfahrungen aus den Augen gesetzet; so bleibet das Feld der Entdeckungen für den Anatom verschlossen. Die Kultur unserer eigenen Vernunft dringt uns daher dazu, sie anzunehmen und anzuwenden. Ist nun in der ganzen organisirten, obgleich unvernünftigen Natur etwas aufs beste geordnet; so läßt sich ein Gleiches in dem edlern Theile der Welt, in der vernünftigen Natur, erwarten. Aber eben dieses Gesetz wird auch nach der nothwendigen Harmonie, in welcher alles unter einem obersten nothwendigen Princip zur Einheit verbunden ist, von den organisirten Geschöpfen und von

dem Mineralreiche gelten. So kann und muß man demnach selbst um der Vernunft willen annehmen, daß alles in der Welt aufs beste eingerichtet sey, und das Ganze von allem, was da ist, das bestmöglichste sey. Solchen Einfluß, wie diese Theorie auf die Naturwissenschaft hat, hat sie auch auf die Moral; denn kann ich davon nicht gewiß seyn, daß die Gesetze, unter welchen der ganze Lauf der Natur stehet, die besten sind; so muß ich auch daran zweifeln, ob in einer solchen Welt mit meiner Würdigkeit glücklich zu seyn, wahres Wohlbefinden einst verbunden seyn werde. Ist aber die Welt die beste; so stehet meine Moralität fest, und ihre Triebfedern erhalten wieder ihre Stärke. Denn nun kann ich auch gewiß seyn, daß in einer besten Welt unmöglich Wohlverhalten ohne Wohlbefinden seyn könne, und daß, wenn gleich in einem Theile meines Daseyns der Lauf der Dinge mir keinen Anschein dazu giebt, solches doch gewiß in meinem ganzen Daseyn zutreffen müsse, wenn anders die Welt die beste seyn soll. So nimmt denn auch unsere praktische Vernunft an dieser Theorie ein großes Interesse, und erkennet dieselbe, ohne die Theologie zum Grunde zu legen, um ihrer selbst willen für eine nothwendige Voraussetzung. Wie nun das Beste in einer besten Welt als Nebenfolge beim Fortschritt zum moralisch Guten statt finden könne, erhellet schon aus unserer obigen Theorie vom Ursprunge des Bösen. —

Vom Zwecke der Schöpfung. Man kann sich einen doppelten Zweck derselben denken; zuerst einen objektiven, der im Vollkommenen lieget, um dessentwillen die Welt ein Objekt des göttlichen Willens war; und dann ei-

nen subjektiven. Aber was für eine Triebfeder, wenn man sich so ausdrücken darf, war in Gott selbst, die ihn zur Hervorbringung einer Welt bewog? Von dem letzten Zwecke handelt der folgende Abschnitt; der erstere sey der Gegenstand unserer jetzigen Untersuchung.

Welches ist nun die Vollkommenheit, um derentwillen die Welt von Gott erschaffen wurde? Bei den unvernünftigen Kreaturen werden wir diesen Zweck nicht suchen dürfen. Denn hier ist alles nur ein Mittel zu höhern Absichten, welche nur bei dem rechten Gebrauch jener Mittel erreicht werden können. Die wahre Vollkommenheit des Weltganzen wird in dem Gebrauche liegen, den die vernünftigen Geschöpfe von ihrer Vernunft und Freiheit machen. Nur hier können absolute Zwecke aufgestellt werden; denn zu Absichten wird allemal Vernunft erfodert. Aber welches ist nun der rechte Gebrauch des Willens, den das vernünftige Geschöpf machen soll? Ein solcher, der unter dem Princip des Systems aller Zwecke stehen kann. Ein allgemeines System der Zwecke ist nur nach der Idee der Moralität möglich. Also wird auch der rechtmäßige Gebrauch unserer Vernunft nur der seyn, welcher nach dem moralischen Gesetze vollbracht wird. Die Vollkommenheit der Welt wird also darin bestehen, daß sie mit der Moralität, unter welcher einzig und allein ein System aller Zwecke möglich ist, congruiret. —

Es läßt sich ein zweifaches System aller Zwecke denken; entweder durch Freiheit oder nach der Natur der Dinge. Ein System aller Zwecke durch Freiheit wird nach den Grundsätzen der Moral erreichet, und

ist die moralische Vollkommenheit der Welt; nur in sofern, als vernünftige Geschöpfe als Glieder dieses allgemeinen Systems angesehen werden können, haben sie einen persönlichen Werth. Denn ein guter Wille ist etwas an und für sich Gutes, und also etwas absolut Gutes. Alles andere aber ist nur etwas bedingt Gutes. Z. B. Scharfsinn, Gesundheit, sind nur unter der rechten Bedingung etwas Gutes, nemlich des rechten Gebrauchs. Aber die Moralität, wodurch ein System aller Zwecke möglich gemacht wird, giebt dem vernünftigen Geschöpf an und für sich einen Werth, indem sie es zu einem Gliede in diesem großen Reiche aller Zwecke machet. Die Möglichkeit eines solchen allgemeinen Systems aller Zwecke wird einzig und allein von der Moralität abhangen. Denn nur in sofern nach diesen ewigen Gesetzen der Vernunft alle vernünftige Geschöpfe handeln, können sie unter einem gemeinschaftlichen Princip stehen, und zusammen ein System der Zwecke ausmachen. Z. E. Wenn alle Menschen die Wahrheit reden; so ist unter ihnen ein System der Zwecke möglich; sobald aber nur einer lügt; so hängt sein Zweck schon nicht mit den andern zusammen. Daher ist auch die allgemeine Regel, wonach die Moralität einer Handlung beurtheilet wird, immer diese: wenn es alle Menschen so machen würden, würde dann auch wohl ein Zusammenhang der Zwecke seyn können? Das System aller Zwecke nach der Natur der Dinge mit der Würdigkeit des vernünftigen Geschöpfs, glücklich zu seyn, erreichet und ist die physische Vollkommenheit der Welt. Hiedurch erhält der Zustand der Kreatur einen vorzüglichen Werth. Ohne das-

selbe würde zwar das vernünftige Geschöpf für sich selbst einen herrlichen Werth haben, aber sein Zustand könnte immer noch schlecht seyn, und vice versa. Wenn aber beides, moralische und physische Vollkommenheit, verbunden ist; so ist es die beste Welt. Der objektive Zweck Gottes bei der Schöpfung war also die Weltvollkommenheit, aber nicht bloß die Glückseligkeit der Geschöpfe: denn diese machet nur die physische Vollkommenheit aus. Aber dabei würde doch die moralische Vollkommenheit fehlen, oder die Würdigkeit, glücklich zu seyn. Oder sollte das etwa Weltvollkommenheit seyn, wenn ihre Glieder in Glück und Wollust schwimmen möchten, und sich dennoch bewußt wären, daß sie ihres eigenen Daseyns unwerth wären?

Aber außer den objektiven Gründen des Wohlgefallens an einer Sache selbst und ihrer Beschaffenheit, giebt es noch subjektive Gründe der Lust an dem Daseyn eines Dinges. Beides muß wohl unterschieden werden; denn ich kann eine Sache aus objektiven Gründen immerhin recht schön finden, an deren Daseyn mir aber für mich selbst nichts gelegen ist. Hier würden mir also subjektive Gründe meiner Lust, oder mit einem Wort, das Interesse fehlen. Eben das gilt sogar oft von den moralischen Bewegungsgründen, die, wenn sie objektiv sind, mich zwar verbinden, etwas zu thun, aber mir dazu noch nicht Kräfte und Triebfedern verleihen. Denn, um die für gut und rechtmäßig erkannten Handlungen zu vollbringen, werden noch in mir selbst gewisse subjektive Bewegungsgründe erfodert, die mich antreiben, sie ins Werk zu setzen. Es gehöret dazu nicht bloß, daß ich die That in der Beurtheilung edel und

schön finde, sondern, daß auch meine Wahl darnach bestimmet werde. Nun fragt sich denn noch: hatte Gott bei der Schöpfung einer Welt, außer dem objektiven Grunde ihrer Vollkommenheit, noch eine subjektive Triebfeder, die ihn zur Wahl derselben bestimmte, und wenn er eine hatte, was war es für eine? In Gott läßt sich außer den objektiven Bewegungsgründen keine Triebfeder denken! Seine Lust, die er an der Vollkommenheit eines Objekts in der Idee hat, verbunden mit dem Bewaßtseyn seiner selbst, als eines genugsamen Grundes jeder Vollkommenheit, bestimmet schon seine Causalität. — Denn sollte in ihm, bevor er ein Ding wirklich machet, noch eine subjektive Lust am Daseyn dieses Dinges, als eine Triebfeder der Causalität, hinzukommen; so würde ja ein Theil seiner Seligkeit vom Daseyn des Dinges abhangen, an welchem er Interesse findet. Denn die Lust an der Vollkommenheit des Dinges selbst in der Idee, wäre noch nicht so stark gewesen, ihn zur Hervorbringung desselben zu bewegen, sondern Gott hätte noch eines besondern Interesse bedurft, daß das Ding wirklich da sey. Dieses Interesse würde nicht statt gefunden haben, wenn das Ding, es möchte in der Idee noch so vollkommen seyn, nicht auch wirklich existiret hätte; folglich hätte Gott des Daseyns einer Welt bedurft, um eine vollständige Seligkeit zu haben. Das widerspricht aber seiner höchsten Vollkommenheit. — Man muß daher einen Unterschied machen zwischen einer voluntas originaria und derivativa. Letztere bedarf allerdings besondrer Triebfedern, die sie zur Wahl eines Guten bestimmen. So kann z. B. der Mensch eine That aus objektiven Gründen

recht edel finden, aber er läßt es doch anstehen, sie zu vollbringen, weil er keine besondere subjektive Bewegungsgründe dazu zu haben glaubt. Hingegen ein allervollkommenster Wille thut es bloß deshalb, weil es gut ist. Die Vollkommenheit des Dinges, das er hervorbringen will, ist schon hinlänglicher Bewegungsgrund, daß er es in der That ins Werk setzet. Gott schuf daher eine Welt, weil er an der höchsten Vollkommenheit derselben, nach welcher alle vernünftige Geschöpfe in dem Maaße der Glückseligkeit theilhaftig seyn sollten, in welchem sie sich derselben würdig machen würden, das höchste Wohlgefallen hatte; kurz, um sowohl der physischen als der moralischen Vollkommenheit der Welt selbst willen. Man muß daher nicht sagen, der Bewegungsgrund in Gott, warum er die Welt schuf, sey bloß die Glückseligkeit der Geschöpfe, recht als ob Gott daran eine Lust haben könnte, Wesen außer sich glücklich zu sehen, ohne daß sie dessen auch würdig wären; sondern der unendliche Verstand Gottes erkannte die Möglichkeit eines höchsten Guts noch außer sich, in welchem die Moralität das oberste Princip wäre. Er war sich zugleich bewußt, alle Macht zu haben, um diese vollkommenste unter allen möglichen Welten zu Stande zu bringen. Das Wohlgefallen an diesem Bewußtseyn seiner selbst, als eines allgenugsamen Grundes, war nun dasjenige, was seinen Willen determinirte, ein solches endliches höchstes Gut wirklich zu machen. Man sagt daher besser, Gott schuf die Welt um seiner Ehre willen, in sofern Gott nämlich nur dadurch geehret werden kann, daß seinen heiligen Gesetzen Gehorsam geleistet werde.

Denn

Denn was heißt: Gott ehren? Doch soviel, als ihm dienen? — Wodurch kann ihm aber gedienet werden? Doch gewiß nicht dadurch, daß man durch allerlei Lobpreisungen ihm seine Gunst ablocken will; denn das sind höchstens nur Mittel, um unser Herz selbst zu guten Gesinnungen vorzubereiten, und zu erheben, sondern einzig und allein dadurch, daß sein Wille befolget, und seine heiligen Gesetze und Befehle beobachtet werden. Moralität und Religion sind daher auch aufs genaueste verbunden, und nur dadurch von einander unterschieden, daß dort die moralischen Pflichten als Grundsätze eines jeden vernünftigen Wesens, ausgeübt werden sollen, und daß dasselbe als Glied eines allgemeinen Systems der Zwecke handeln soll; hier aber als Gebote eines obersten heiligen Willens angesehen werden, weil doch im Grunde die Gesetze der Moralität die einzigen sind, die mit der Idee einer höchsten Vollkommenheit zusammen stimmen. —

Die ganze Welt wird angesehen als ein allgemeines System aller Zwecke, sowohl durch Natur als durch Freiheit. Diese Lehre von den Zwecken heißt Teleologie. So wie es aber ein physisches System der Zwecke giebt, in welchem alle Naturdinge als Mittel auf gewisse Zwecke, die in den vernünftigen Geschöpfen zu finden sind, ihre Beziehung haben; so giebt es auch ein praktisches System der Zwecke, d. h. ein System nach den Gesetzen des freien Willens, in welchem alle vernünftige Geschöpfe unter sich, als gegenseitige Zwecke und Mittel, zusammen hängen. Jenes ist der Gegenstand der theologia physica, dieses erwäget die theologia practica seu pneumatica. Dort werden alle vernünftige Crea-

turen, als mögliche Mittel zur Erreichung der durch die vernünftigen Geschöpfe zu erhaltenden Zwecke selbst angesehen, und auf solche Art die Welt nicht bloß in nexu effectivo, nach dem Zusammenhange der Ursachen und ihrer Wirkung als eine Maschine, sondern in nexu finali, als ein System aller Zwecke dargestellet. Hier in der theologia practica siehet man, daß die vernünftigen Geschöpfe das Centrum der Schöpfung ausmachen, auf welches alles in der Welt Beziehung hat, die aber unter einander sich wider als wechselseitige Mittel auf einander beziehen. So unordentlich und zwecklos uns auch die Geschichte das Verhalten der Menschen schildert; so darf uns dieses doch nicht irre machen, zu glauben, daß dennoch dem Menschengeschlechte ein allgemeiner Plan zum Grunde lieget, nach welchem, trotz alles Mißbrauches ihrer Freiheit, doch endlich die größtmöglichste Vollkommenheit desselben wird erreicht werden. Denn bis jetzt übersehen wir ja nur einzelne Theile und Bruchstücke!

Zum Schluß der Betrachtung von Gott, dem Weltschöpfer, ist noch das kosmologische Problem aufzulösen, ob er die Welt in der Zeit, oder von Ewigkeit her erschaffen habe? — Die Welt von Ewigkeit her erschaffen, wäre das nicht ein innerer Widerspruch? Denn so wäre ja die Welt gleich ewig wie Gott, und doch sollte sie von ihm abhangen? Soll aber hier Ewigkeit soviel, als eine unendliche Zeit bedeuten; so mache ich mich eines regressus in infinitum schuldig, und begehe eine Ungereimtheit. Die Schöpfung der Welt wird also wohl nur in der Zeit gedacht werden können? Auch das nicht. Denn

sage ich: die Welt hat einen Anfang gehabt; so behaupte ich eben dadurch, daß vor dem Ursprunge der Welt auch eine Zeit gewesen sey, weil jeder Anfang einer Sache das Ende einer verflossenen, und der erste Augenblick einer folgenden Zeit ist. Ist aber, ehe die Welt war, auch schon die Zeit gewesen; so müßte dies eine leere Zeit seyn. Abermals eine Ungereimtheit! Und Gott selbst müßte in dieser Zeit seyn! — Wie kann sich nun die Vernunft aus dem Widerstreite ihrer Ideen heraus helfen? Wo lieget die Ursache dieses dialektischen Scheines? Darin, daß ich eine bloße Form der Sinnlichkeit, eine bloße Formbedingung, ein Phänomenon, nämlich die Zeit, für eine Bestimmung des mundi noumenon ansehe. Alle Erscheinungen sind freilich nur Begebenheiten in der Zeit; aber wenn ich die Actuation der Substanzen selbst, die das Substratum aller Erscheinungen, und folglich auch meiner sinnlichen Vorstellung sind, ebenfalls unter die Regel der Zeit bringen will; so begehe ich einen auffallenden Irrthum, eine μεταβασις εις αλλο γενος. Denn ich verwirre Dinge mit einander, die gar nicht zusammen gehören. Meine Vernunft erkennet hier ihre Schwäche, sich über alle Erfahrung zu erheben, und ist zwar im Stande, zu zeigen, daß alle Einwürfe der Gegner fruchtlos und vergebens sind, aber auf der andern Seite auch zu schwach, selbst etwas apodiktisch Gewisses auszumachen:

Von der Vorsehung.

Die Actuation des Anfangs der Welt ist die Schöpfung. Die Actuation ihrer Fortdauer ist die Erhal-

tung. Beides gehet nur auf die Substanzen. Denn von dem, was diesen, als etwas Zufälliges adhäriret, kann ich weder sagen, daß es erschaffen sey, noch daß es erhalten werde. Es ist auch gut, wenn man in den Begriffen von Gott als dem Architekt der Welt, und von Gott, als dem Weltschöpfer einen Unterschied macht. Dieser Unterschied ist so erheblich, als zwischen Accidenz und Substanz. In Gott läßt sich eigentlich nur ein einiger Actus denken, der aber nie aufhören kann, sondern ohne allen Wechsel, oder ohne alle Unterbrechung sich äußert. Denn in ihm findet keine Succession der Zustände, folglich keine Zeit statt. Und wie kann daher eine Kraft in ihm nur eine gewisse Zeitlang wirken, dann aber aufhören, und wieder unterbrochen werden? Dieselbe göttliche Kraft, welche den Anfang einer Welt actuirte, actuirt also auch beständig ihre Fortdauer. Und eben soviel Kraft, als zur Schöpfung der Substanzen erfordert ward, gehört auch zu ihrer Erhaltung. Wenn demnach alle Substanzen in der Welt nur durch einen kontinuirlichen actum divinum fortdauren; so scheinet es, als ob sie dadurch ihrer eigenen Substanz verloren gingen. Allein der Ausdruck subsistentia (Selbstständigkeit) ist hier im Grunde die ganze Ursache der Schwierigkeit oder des Scheinwiderspruchs. Zwar können wir nicht einen schicklichern an die Stelle setzen, weil die Sprache dergleichen nicht hat; aber doch können wir durch eine Erklärung den Mißdeutungen desselben vorbeugen. Eine Substanz, oder ein für sich selbst subsistirendes Ding ist ein solches, quod non indiget subjecto inhaerentiae, d. h. welches existiret, ohne ein Prädikat von einem andern Dinge

zu seyn. Z. B. Ich bin eine Substanz, weil ich alles, was ich thue, auf mich beziehe, ohne einen andern nöthig zu haben, dem ich diese meine Handlungen als inhärirend zuschreiben dürfte. — Aber dessenungeachtet kann ich immer noch der Existenz eines andern Wesens bedürfen, um selbst seyn zu können. Dieses Wesen kann der Urheber meiner Existenz und Fortdauer seyn, ohne zugleich der Urheber meiner Handlungen zu werden und zu seyn. Man muß daher sorgfältig Substanz und Accidens von Ursache und Wirkung unterscheiden. Denn das Verhältniß zwischen beiden ist ganz etwas anders. Es kann etwas immerhin causatum alterius seyn, oder zu seiner eigenen Existenz das Daseyn eines Andern nöthig haben, und dennoch für sich subsistiren. Aber subsistiren und originarie existiren, muß wohl von einander unterschieden werden. Denn das erste würde widersprechend seyn, wenn etwas, was originarie existiret, doch als causatum alterius existiren sollte. Das wäre aber eine falsche Definition von einer Substanz, so wie sie der gutmüthige Spinoza durch gar zu große Anhänggigkeit an den Cartesianischen Lehrsätzen wirklich entwarf, der unter einer Substanz ein solches Ding verstand, quod indiget existentia alterius. — Das Resultat von allem diesem ist, daß es zwar unbegreiflich, aber nicht widersprechend ist, wie Substanzen durch göttliche Kraft fortdauern.

Concursus heißt die Causalität der causarum. Es können nämlich mehrere Ursachen sich vereinigen, um eine Wirkung hervorzubringen. Geschiehet das; so concurriren in solchem Falle mehrere concausae. Von diesen mitwir-

kenden Ursachen muß eine für sich selbst zur Hervorbringung der Wirkung nicht hinreichend seyn; denn sonst wäre die Vereinigung einer andern unnöthig, die ihr das complementum ad sufficientiam geben soll. Wo aber eine causa solitaria, eine alleinige Ursache ist; da ist kein concursus. Zu einem concursu werden erstlich mehrere Ursachen erfodert; aber diese Ursachen müssen auch ferner concausae, d. i. sich coordinirt, und nicht einander subordiniret seyn. Denn sind sie einander subordiniret, und machen eine Reihe von Ursachen, eine Kette, aus, worin jede derselben ein besonderes Glied ist; so ist auch eine jede die complette Ursache von der nächsten, ob sie gleich alle zusammen in der ersten ihren gemeinschaftlichen Grund haben. Dann wären es aber, eine jede für sich betrachtet, doch causae solitariae, und es wäre also kein concursus. Soll dieser statt finden; so müssen die Ursachen, die sich mit einander vereinigen, coordiniret seyn, und die eine das, was der andern an Vermögen hervorzubringen fehlet, ergänzen; so, daß nur durch ihre gemeinschaftliche Vereinigung die Wirkung hervorgebracht wird. — Dieses auf Gott angewandt; so erhellet erstlich: daß er nicht zur Existenz der Substanzen concurriret; denn diese tragen zu ihrer Fortdauer nichts bei, können also nicht selbst als concausae, in Vereinigung mit Gott, zu ihrer eigenen Erhaltung wirken. — Hier findet nur eine Subordination der Ursachen statt; so, daß alle Substanzen in Gott als der prima causa ihren Grund haben, weil sie ja selbst, als die Materie, auch von ihm erschaffen sind; aber eben deshalb ist hier kein concursus, sonst müßten die Substanzen Gott

coodiniret seyn. — Eben so findet auch kein concursus Gottes bei den Naturbegebenheiten statt. Denn eben dadurch, daß es Naturbegebenheiten seyn sollen, wird schon voraus gesetzet, daß ihre erste nächste Ursache in der Natur selbst sey, die also für sich selbst zur Wirkung dieser Begebenheit hinreichend seyn muß, ob sie gleich, wie alle Naturursachen, in Gott als der obersten Ursache gegründet ist. — Jedoch ist ein concursus Gottes zu den Begebenheiten der Welt nicht unmöglich; denn es läßt sich immer denken, daß eine Naturursache für sich selbst zur Hervorbringung einer gewissen Wirkung nicht hinreichend genug sey. Hier wird also Gott ihr ein complementum ad sufficientiam geben, aber eo ipso allemal, wenn er solches thäte, ein Wunder thun. Denn das nennen wir ja ein Wunder, wenn die Ursache einer Begebenheit übernatürlich ist, wie sie denn seyn würde, wenn Gott als concausa zu der Hervorbringung dieser Wunder selbst wirkte. — Wenn man daher Gott besondere Fügungen und Lenkungen der Begebenheiten in der Welt zuschreibet; so prädiciret man von ihm gerade eben so viele Wunder. —

Wie stehet es nun aber mit den freien Handlungen? Kann man dabei einen concursum divinum statuiren? Wie ein Geschöpf überhaupt frei seyn kann, ist weder die spekulative Vernunft im Stande zu begreifen, noch die Erfahrung zu beweisen; aber unser praktisches Interesse erfordert es, daß wir voraus setzen, wir könnten nach der Idee der Freiheit handeln. Ist das aber so, daß sich unser Wille unabhängig von allen Naturursachen zu Etwas entschließen kann; so läßt sich gar nicht absehen, wie Gott,

unbeschadet unserer Freiheit, zu unsern Handlungen concurrire, und in uns selbst als eine Mitursache unsers Willens concurriren könne; dann würden wir ja eo ipso nicht selbst, wenigstens nicht ganz die Urheber unserer Handlungen seyn. Zwar ist diese Idee von der Freiheit eine solche, die zur intelligiblen Welt gehöret, von der wir nichts kennen, außer, daß sie da ist, also auch nicht wissen, nach welchen Gesetzen sie regieret werde. Aber, wenn gleich unsere Vernunft die Möglichkeit eines solchen concursus nicht läugnen kann; so siehet sie doch ein, daß dergleichen Wirkungen eben sowohl Wunder in der moralischen Welt seyn würden, als die Mitwirkung zu den Begebenheiten in der Sinnenwelt Wunder Gottes in der physischen Welt sind. —

Mit der Erhaltung ist die göttliche Allgegenwart genau verbunden; ja diese bestehet eben in der unmittelbaren Wirkung Gottes zur Fortdauer aller Dinge in der Welt. Diese göttliche Allgegenwart ist erstlich unmittelbar. Gott wirkt nicht durch Mittelursachen in die Substanzen, indem er sie erhält: denn sonst müßten doch wieder Substanzen seine Wirkungen seyn, folglich eine Substanz zur Erhaltung der andern wirken, und daher auch eine von der andern abhangen. Daß aber in der Welt eine Substanz nicht die Ursache von der Existenz der andern seyn könne, ist schon oben gezeiget worden, wo von der Unmöglichkeit gehandelt wurde, daß Substanzen einer Welt, die unter einander in commercio stehen, doch einander hätten schaffen können. Eben so unmöglich ist es auch, daß sie etwas zu einer gegenseitigen Fortdauer ihrer Existenz, oder zur Er-

haltung beitragen können. Denn Schöpfung und Erhaltung ist ein und derselbe Actus. Die Allgegenwart Gottes ist ferner die innigste Gegenwart; d. h. Gott erhält das Substantiale, das Innere der Substanzen selbst. Denn eben das ist zu ihrer Fortdauer nothwendig, und ohne daß dieses Innere und wesentliche Substantiale der Dinge in der Welt selbst von Gott unaufhörlich actuirt würde, müßten die Dinge aufhören zu seyn. Es läßt sich eine Gegenwart denken, die zwar unmittelbar aber nicht innig ist. Wir haben davon nach Newtonischen Lehrsätzen ein Beispiel an der Attraction aller Dinge in der Welt unter einander, welche sich auch unmittelbar, oder wie er sich ausdrückt, durch den leeren Raum anziehen, folglich in einander wechselseitig wirken, folglich einander alle insgesammt gegenwärtig sind, aber nicht innig, denn es ist hier bloß gegenseitiger Einfluß, d. h. eine Wirkung in ihrem Zustande, oder eine Modification ihrer veränderlichen Bestimmungen unter einander. Aber eine innige Gegenwart ist die Actuation der Fortdauer des Substantialen selbst in den Dingen. Daher kann man auch die Erhaltung durchaus nicht, wie doch der Autor thut, einen beständigen Einfluß in die Substanzen nennen; denn eben dadurch, daß es ein Einfluß seyn sollte, würde man sagen, daß Gott nur den Zustand der Substanzen, d. h. ihre veränderlichen Bestimmungen erhalte, aber nicht die Substanzen selbst; folglich würde man behaupten, daß die Materie von Gott unabhängig wäre. Gottes Allgegenwart ist also unmittelbar und innig, aber nicht local; denn es ist unmöglich, daß ein Ding an zwei Orten, oder gar in mehrern zugleich seyn könne, weil es

dann außer sich selbst seyn müßte, welches ein Widerspruch ist. Man setze z. E. A wäre in a; so ist es ganz in a; man sage: es sey in b; so ist es weder in a noch in b ganz, sondern in jedem ist nur ein Theil von ihm. Will man daher behaupten, daß Gott in allen Orten sey; so müßte man sich ihn als ein Compositum denken, und als eine in der ganzen Welt ausgedehnte Masse, etwa so wie die Luft. Aber auch dann würde Gott an keinem Orte in der Welt ganz, sondern allenthalben nur ein Theil von ihm seyn; so wie an keinem Orte auf der Erde der ganze Luftkreis, sondern nur immer eine Menge von Lufttheilchen ist. Ist Gott aber der vollkommenste Geist; so kann er gar nicht im Raum gedacht werden. Denn der Raum ist nur eine Bedingung der sinnlichen Erscheinungen der Dinge. — Newton sagt an einem Orte: der Raum sey das Sensorium der Allgegenwart Gottes. Nun kann man zwar im Menschen sich ein solches Sensorium denken, wohin man den Sitz der Seele verlegt, und wo alle sinnlichen Eindrücke concurriren; aber eben dieß würde auch zugleich das Organon der Seele seyn, woher sie ihre Kräfte und Wirkungen in den ganzen Körper ausspendete. Von der göttlichen Allgegenwart aber ist eine solche Vorstellung höchst unschicklich; denn dadurch würde Gott als die Weltseele, und der Raum als sein Sensorium angesehen. Dieses widerspricht aber dem Begriffe von der Unabhängigkeit Gottes. Denn sollte Gott die Weltseele seyn; so müßte er mit der Welt und allen Dingen in der Welt im commercio stehen, d. h. nicht nur in dieselbe wirken, sondern auch selbst von ihnen Wirkungen erhalten. Wenigstens haben wir von einer Seele keinen andern Begriff,

als daß es eine Intelligenz sey, die mit einem Körper so vereiniget ist, daß beide wechselseitig in einander einfließen. Wie wenig nun solches mit der Impassibilität eines höchsten Wesens sich reimen lasse, kann ein jeder leicht einsehen. Besser sagt man: der Raum sey ein Phänomenon der Allgegenwart Gottes, wiewohl auch dieser Ausdruck nicht durchaus passend ist, welches aber wegen Mangel der Wörter in der Sprache, um dergleichen Gedanken nur zu bezeichnen, geschweige denn deutlich auszudrücken, nicht vermieden werden kann. In sofern der Raum aber nur eine Erscheinung unserer Sinne, und eine Relation der Dinge unter sich ist; in sofern die Relation der Dinge selbst nur dadurch möglich gemacht wird, daß Gott sie erhält, ihnen unmittelbar und innigst gegenwärtig ist, und also den Ort derselben durch seine Allgegenwart bestimmt; in sofern ist er selbst die Ursache des Raums, und der Raum ein Phänomenon seiner Allgegenwart. Die Allgegenwart Gottes ist folglich nicht local, aber virtual; d. h. Gott wirkt beständig und allenthalben mit seiner Kraft in alle Dinge; er erhält auf die Art die Substanzen selbst, und regieret auch ihren Zustand. Nur muß man sich bei dieser Vorstellung sorgfältig vor aller Schwärmerei verwahren, weil zwar in einem Jeden diese Allgegenwart durch die Actuation der Existenz desselben sich äußert, aber niemand solches fühlen, oder für sich gewiß seyn kann, daß Gott in diesem oder jenem Falle wirke. Denn wie will ich etwas erfahren oder empfinden, was die Ursache meiner eigenen Existenz ist? — Ja, wenn es bloß die Veränderung meines Zustandes beträfe; so wäre es wohl möglich, solches zu spü-

ren. Allein in wiefern mein Daseyn selbst actuiret wird; so ist davon keine Erfahrung möglich. Dieses ist von großer Wichtigkeit und eine Cautele, die allem Wahne und der Verblendung der Fanatiker vorbeugt.

Wenn man einen concursum divinum in Ansehung der Dinge sowohl, als der Begebenheiten in der Welt statuirt; so pflegt man solchen den concursum physicum zu nennen. Wie unschicklich aber dieser Ausdruck statt der göttlichen Erhaltung gebraucht werde, läßt sich schon aus dem, was wir oben von der Mitwirkung Gottes gesagt haben, erkennen. Denn wie kann ich die Substanzen als concausae, die mit Gott zu ihrer eigenen Unterhaltung concurriren, ansehen, da sie ihm ja nicht coordinirt sind, weil sie von ihm als einer causa solitaria absolute prima gänzlich abhangen? Würde ich nicht eben damit behaupten, daß ihr Daseyn von Gott nicht actuirt wäre, und daß sie demnach zu ihrer Fortdauer seiner nicht als einer alleinigen, sondern nur als einer mitwirkenden Ursache bedürften. — Eben so unrecht setzet man den concursum Dei zu den Naturbegebenheiten. Denn bei diesen muß sich allemal eine causa proxima denken lassen, die nach den Gesetzen der Natur selbst wirkt, sonst ist es eo ipso keine Naturbegebenheit. Es läßt sich auch nicht denken, wie Gott, als eine causa prima der ganzen Natur, doch bei einer jeden einzelnen Begebenheit in derselben noch besonders als concausa wirken sollte; das würden ja immer eben soviele Wunder seyn; denn ein jeder Fall, wo Gott selbst unmittelbar wirkt, ist eine Ausnahme von der Regel der Natur. Sollte nun Gott bei einer jeden ein-

zelnen Begebenheit in der Natur als concausa mitwirken; so wären solches stete Ausnahmen von den Naturgesetzen, oder es gäbe vielmehr gar keine Naturordnung, weil die Begebenheiten gar nicht nach allgemeinen Regeln vor sich gingen, sondern Gott ihnen jedesmal, wenn etwas seinem Willen gemäß zu Stande kommen sollte, ein complementum ad sufficientiam geben müßte. Welche Unvollkommenheit der Welt, die sich gar nicht mit einem weisen Urheber vereinigen läßt!

Was aber den concursum moralem oder die freie Mitwirkung Gottes bei den freien Handlungen der Menschen anbetrifft; so läßt sich solches wegen der Natur der Freiheit zwar nicht begreifen, aber doch nicht als unmöglich ansehen. Denn ist das vorausgesetzet, daß ein jedes vernünftiges Wesen aus sich selbst sogar wider den Plan Gottes handeln könne, folglich ganz frei und unabhängig von allem Naturmechanismus; so ist es gar wohl möglich, daß Gott, um den Gebrauch der vernünftigen Geschöpfe von ihrer Freiheit dennoch seinem höchsten Willen gemäß zu machen, auch zu ihrer Moralität als concausa mitwirken könne.

Die Vorsehung ist in Gott ein einziger Actus; wir können uns aber in demselben drei besondere Functionen denken, nämlich Providenz, Gubernation und Direction. Die göttliche Providenz bestehet in der Stiftung gewisser Gesetze, nach welchen der Weltlauf fortgehen soll. Die Regierung ist die Erhaltung des Weltlaufs nach diesen Gesetzen, und die göttliche Direction oder Lenkung ist die Bestimmung der einzelnen Begebenhei-

ten in der Welt seinem Rathschlusse gemäß. In sofern die Vorsehung Gottes gütig ist; heißt sie Vorsorge. Diese Ausdrücke sind trüglich mit dem Begriffe der Zeit inficiret; aber man muß sie doch, nach Absonderung aller sinnlichen Schranken, auch von Gott, in Ermangelung schicklicherer, gebrauchen.

Die Vorsehung Gottes theilet man gewöhnlich ein in providentiam generalem und specialem. Unter der ersten verstehet man diejenige, da Gott alle Geschlechter und Arten (genera) erhält; unter der letzten aber eine solche, da er auch für die species, welches Wort hier so wie im juristischen Sinne Individuen anzeigen soll, sorget. Der Ausdruck generalis wird hier zum Unterschied von universali in dem Verstande genommen, als wenn bei einer solchen generalen Vorsehung noch viele Ausnahmen gemacht würden; so wie man z. B. von einem Könige sagt, daß er generaliter, d. i. im Allgemeinen für seine Unterthanen sorge. Allein dieser Begriff von der göttlichen Vorsehung ist offenbar ganz anthropomorphistisch. Denn eine solche generelle Vorsorge ist äußerst mangelhaft, und findet überhaupt nur bei denen statt, die sich erst durch Erfahrung eine Kenntniß von den Bedürfnissen verschaffen müssen. Nun liefert aber die Erfahrung immer nur Aggregate, und die von ihr abstrahirten Regeln können eben deshalb nie allgemeine seyn, weil immer noch ein Theil möglicher Wahrnehmungen fehlet, folglich können auch solche Gesetze, deren Wohlthätigkeit nur auf Principien der Erfahrung beruhet, unmöglich auf alle Individuen des Staats passen, und für deren Wohlseyn gleich gemeinnützig seyn. Denn

wie kann der Landesherr alle einzelne Unterthanen kennen, und alle Umstände, unter welchen seine Gesetze für diesen von großem Vortheil, für einen andern hingegen schädlich seyn werden? Aber Gott bedarf überall keiner Erfahrung; sondern er erkennet alles a priori, weil er selbst alles, wofür er sorget, erschaffen hat, und alles nur durch ihn möglich ist. Die Gesetze, nach welchen der Weltlauf gehen sollte, hat er demnach mit einer durchgängigen Kenntniß aller einzelnen Begebenheiten in demselben abgefaßt, und gewiß auch ihre größtmöglichste Vollkommenheit bei ihrer Stiftung zum Augenmerk gehabt, weil er selbst der Allweiseste, und Alles in Allem ist. Er sahe nach seiner Allwissenheit gewiß, ehe noch etwas war, sowohl jedes mögliche Individuum, als jedes genus voraus, und sorgte, als er sie wirklich machte, durch Stiftung anpassender Gesetze für ihr Daseyn sowohl, als für ihre Wohlfahrt. Seine Vorsehung ist daher eben, weil er alles a priori erkennt, universalis, d. i. so allgemein, daß sie alles, genera, species, und Individuen in sich begreifet. Er überschauet mit einem Blicke alles, was da ist, und erhält es durch seine Kraft. Diese Allgemeinheit der göttlichen Vorsehung ist nicht logisch, so wie wir Menschen uns allgemeine Regeln entwerfen, wodurch wir die Merkmale der Dinge classificiren, sondern real; denn sein Verstand ist intuitiv; da hingegen der unsrige nur discursiv ist. Es ist daher unverständig, sich in dem höchsten Wesen nur eine Vorsehung im Ganzen (generalis) zu denken, weil es ja nicht fehlen kann, daß er alle einzelne Theile erkennen kann. Vielmehr ist seine Vorsorge ganz allgemein (universalis), und dann

fällt der Unterschied von einer providentia speciali von selbst weg.

Die göttliche Direction, da alle Begebenheiten in der Welt nach seinem höchsten Willen gelenkt werden, ist theils ordentlich, theils außerordentlich. Jene lieget darin, daß er die Ordnung der Natur so eingerichtet hat, daß ihre Gesetze seinem Rathschlusse vom Laufe der Welt gemäß sind; diese, daß er selbst einzelne Begebenheiten, die nach der Naturordnung seinen Zwecken nicht entsprechen würden, nach seinen Absichten bestimmet. Es ist gar nichts unmögliches, daß in einer besten Welt die Naturkräfte bisweilen eine unmittelbare Mitwirkung Gottes erfordern sollten, um gewisse große Zwecke desselben zu Stande zu bringen; nichts unmögliches, daß der Herr der Natur ihnen nicht bisweilen ein complementum ad sufficientiam mittheilen sollte, damit sein Plan ausgeführet werde. Oder wer wagt es, so vermessen zu seyn, die Möglichkeit davon erkennen zu wollen, wie hier nach allgemeinen Gesetzen, ohne alle außerordentliche Direction Gottes, alles, was er mit der Welt vor hat, erreicht werden könne? — Gott kann daher allerdings zu gewissen Begebenheiten, die er, um einer desto größern Vollkommenheit des Ganzen willen, sich als Zwecke zu erreichen vorgesetzet hat, die Naturursachen bloß als Mittel gebrauchen, die von ihm selbst zur Hervorbringung dieser oder jener Begebenheit angewandt werden. Solche Ausnahmen von den Regeln der Natur können nothwendig seyn, weil Gott sonst nach dem gewöhnlichen Laufe derselben, viele und große Absichten nicht würde ins Werk richten können. Nur müssen

wir

wir uns hüten, ohne weitere Anleitung bestimmen zu wollen, ob eine solche außerordentliche Lenkung Gottes in diesem oder jenem Falle statt gefunden habe. Genug, daß alles unter der göttlichen Direction stehet; das ist hinreichend, ein ungemessenes Zutrauen auf Gott zu setzen.

Dessenungeachtet geschiehet nicht alles durch die göttliche Direction, wenn gleich alles unter derselben stehet. Denn sobald eine Begebenheit unmittelbar durch den göttlichen Willen hervorgebracht wird; so ist es ein Wunder, und eine Wirkung seiner außerordentlichen Direction. Die Wunder sind entweder von Gott bei der Schöpfung der Welt schon in die Naturgesetze verwebet, oder bei einem sich ereignenden Falle in dem Laufe der Welt von ihm selbst zu einer nöthigen Absicht gewirket. In beiden Fällen sind es immer Wunder, die wir nicht erwarten, aber auch nicht läugnen können. Im Grunde können wir zu unserer Beruhigung in den Zufällen des Lebens uns jede Begebenheit als eine Folge der göttlichen Regierung und Lenkung denken. Was lieget uns daran, ob sie nach der Ordnung der Natur, oder auf eine außerordentliche Weise sich ereignet? Es stehet doch alles unter seiner Vorsorge. — Nur müssen wir unser Gebet nie als ein Mittel des Erwerbs ansehen, sondern vielmehr, wenn es leibliche Vortheile betrifft, es mit Zutrauen, aber auch mit Unterwerfung dem weisen Gott vortragen. Der größte Nutzen davon bleibt doch unstreitig der moralische, weil dadurch Dankbarkeit und Ergebung gegen Gott in uns gewirkt wird. Wird hingegen von uns eine Untersuchung erfordert; ob die oder jene Be-

gebenheit ein unmittelbarer Zweck Gottes sey, die er auf eine außerordentliche Art veranstaltet, oder gewirkt hat; so ist große Behutsamkeit und Vorsicht nöthig, damit wir nicht zum Behufe der faulen Vernunft das von Gott, als einer unmittelbaren Ursache, herleiten, was bei geschärftem Nachdenken von uns selbst als eine Naturwirkung eingestanden werden müßte. Und sollte gleich hierüber alles Nachforschen vergeblich seyn; so haben wir doch selbst durch ein solches fruchtloses Nachsuchen unsern großen Beruf erfüllet, und die Kultur unserer Vernunft befördert. —

Wenn es nöthig war, bei Auseinandersetzung der Wahrheit, daß die ganze Welt von Gott aufs Beste geschaffen sey, dem Einwurfe zu begegnen, wie denn in einer solchen besten Welt doch das moralisch Böse statt finden könne; so wird es nunmehr auch unsere Pflicht seyn, zu zeigen, warum denn Gott das Böse nicht verhindert habe, da doch alles unter seiner Regierung stehet. — Die Möglichkeit, von den moralischen Gesetzen abzuweichen, muß einem jeden Geschöpfe adhäriren. Denn es läßt sich kein Geschöpf denken, welches gar keine Bedürfnisse und Schranken haben sollte. Gott ist allein uneingeschränkt. Hat aber ein jedes Geschöpf Bedürfnisse und Mängel; so muß es auch möglich seyn, daß es, von sinnlichen Antrieben verführet, (denn diese kommen von den Bedürfnissen her) die Moralität verlassen könne. Es verstehet sich von selbst, daß hier bloß von freien Geschöpfen die Rede ist; denn die unvernünftigen haben gar keine Moralität. Sollte nun der Mensch ein freies Geschöpf seyn, und sich selbst die Entwicke-

lung und Ausbildung seiner Fähigkeiten und Anlagen zu verdanken haben; so mußte es auch in seiner Gewalt stehen, ob er den Gesetzen der Moralität folgen, oder sie fliehen sollte. Der Gebrauch seiner Freiheit mußte von ihm abhängen, selbst wenn solcher ganz wider den Plan, den Gott von der moralischen Welt entwarf, streiten sollte. Nur konnte Gott ihm überwiegende Kräfte und Motiven dazu geben, daß er, dem göttlichen Rathschlusse gemäß, sich als ein Mitglied im großen Reiche der Zwecke, der Glückseligkeit würdig machen sollte. Wenn Gott also das Böse in der Welt nicht hindert; so ist solches keinesweges Erlaubniß, sondern nur Zulassung.

3) Von Gott, als dem Weltbeherrscher.

Gott ist der alleinige Weltbeherrscher; er regieret als Monarch, aber nicht als Despot. Denn er will seine Befehle aus Liebe, nicht aus knechtischer Furcht befolgt sehen. Er gebietet, als Vater, das, was uns gut ist, und nicht als Tyrann nach bloßer Willkühr. Er fodert sogar von uns selbst Nachdenken über den Grund seiner Gebote, und hält auf ihre Beobachtung, weil er uns der Glückseligkeit würdig, und dann auch theilhaftig machen will. — Sein Wille ist Güte, und sein Zweck das Beste. Sollte er etwas befehlen, wovon wir den Grund nicht einsehen können; so rühret solches von unsern Schranken in der Erkenntniß, aber nicht von der Natur des Gebots selbst her. — Er führet seine Weltregierung allein; denn er überschauet mit einem Blicke alles im Ganzen. Freilich

kann er sich oft ganz unbegreiflicher Mittel bedienen, um seine wohlthätigen Absichten auszuführen.

Wenn Gott alles regieret; so sind wir auch befugt, in der Natur einen teleologischen Zusammenhang anzunehmen. Denn Regierung setzet Absichten, und bei Gott die weisesten und besten voraus. Zwar wird unsere Mühe in manchen Fällen vergeblich seyn, weil die wahren Zwecke des höchsten Verstandes für unsere Einsichten zu verborgen sind, als daß wir sie ausspähen könnten. Es wird auch hiebei von unserer Seite große Behutsamkeit nöthig seyn, damit wir nicht eine Naturbegebenheit für den göttlichen Zweck selbst halten, die doch nur ein Mittel entweder zu, oder eine Nebenfolge von einem höhern Zwecke ist. Aber gesetzt, daß wir auch manchmal ohne Erfolg denselben nachforschen; so haben wir doch unsere Vernunft geübet, und wenigstens etwas entdecket. Oder gesetzt auch, daß wir uns sogar ganz irrten; so haben wir doch keinen größern Schaden davon, als daß wir etwas für ein Werk der Absicht gehalten haben, was doch nur Naturmechanismus war. Nur erfodert es das Bedürfniß unserer eigenen Vernunft, daß wir allenthalben die allgemeinen Gesetze aufsuchen, wornach gewisse Begebenheiten geordnet sind. Denn dadurch bringen wir Einheit und Harmonie in unsere Naturerkenntniß, anstatt daß, wenn wir jedes einzelne Ding in der Welt für eine Wirkung der besondern göttlichen Vorsehung ansehen, alle Naturordnung zerstöret wird. — Eben so können wir auch in der Weltgeschichte die Begebenheiten, welche Folgen der menschlichen Freiheit sind, uns nach der göttlichen Regierung zusammenhängend und planmäßig aus-

geführet denken. Nur müssen wir auch hier, nach der Natur unserer Vernunft, uns an das Allgemeine halten, und nicht in besondern Fällen bestimmen, wie da die göttliche Vorsehung sich wirksam bewiesen habe. — Denn obgleich für den Verstand Gottes, der intuitiv alles erkennet, das Ganze nur im Grunde in sofern ein Ganzes ist, als es aus allem Einzelnen bestehet; da diesem zufolge die göttliche Vorsehung auch völlig universal ist; so daß sie in ihrem Plan jedes Individuum mit eingeschlossen hat; so würden wir doch ganz verkehrt, und unserer discursiven Vernunft gänzlich zuwider handeln, wenn wir von dem Individuellen erst zum Allgemeinen herauf steigen und auf solche Art das Ganze übersehen wollten. Die Natur unserer Vernunft legt uns vielmehr die Pflicht auf, erst den allgemeinen Gesetzen nachzusinnen, und dann unter diesen, wo möglich, alle Individuen oder doch die Species zusammen zu fassen, und auf solche Art freilich sehr mangelhaft, aber doch für unser Bedürfniß hinreichend, einen Entwurf von dem Ganzen zu machen. —

Was der Autor von den göttlichen Rathschlüssen saget, ist freilich nur menschliche Vorstellung; denn in Gott ist Rathschluß und Ausführung eins; aber doch für unsern Begriff nöthig, wenn es nur auf eine würdige Art gedacht wird. Ein absolutum decretum ist aber schlechterdings Gott unanständig; denn dadurch würde Gott nicht nur zum Despoten, sondern zum völligen Tyrannen gemacht, wenn er ohne alle Rücksicht auf die Würdigkeit des Subjekts diesen zur Glückseligkeit auswählen, und ihm daher, um solches mit Anstand thun zu können, alle mögliche

Hülfsmittel dazu verschaffen, den andern hingegen geradezu verwerfen, und, damit er es mit einem Schein des Rechten thun könnte, ihm alle Kräfte und Gelegenheit, der Glückseligkeit sich würdig zu machen, entziehen sollte. Man kann sich beinahe nicht denken, wie irgend Männer, von Herz und Einsicht auf solche Gott verunehrende Gedanken haben kommen können, wenn man nicht zu ihrer Ehre annimmt, daß sie die schrecklichen Folgen einer so verderblichen Lehre entweder sich nicht überdacht, oder aus Betäubung abgewiesen haben. Denn dadurch wird der Begriff von Gott ein Scandal, und alle Moralität ein Hirngespinst. Es streitet auch gänzlich mit der Idee von Freiheit des Menschen, und alle Handlungen können auf solche Art bloß nach der Naturnothwendigkeit betrachtet werden. Daher wäre es speculativen Philosophen, für welche die menschliche Freiheit und ihre Möglichkeit noch immer unauflößlich bleibet, allenfalls zu verzeihen, daß sie auf solche Vorstellungen gefallen wären; aber in der Theologie, die doch ein Princip der Religion seyn soll, dergleichen Begriffe von Gott zum Grunde zu legen, ist eben so räthselhaft als widersinnig. Ist die menschliche Seele als Intelligenz frei (denn als Erscheinung gehöret sie allerdings in die Reihe der Naturdinge); so muß es auch von ihr abhangen, ob sie der Glückseligkeit würdig, oder unwürdig seyn will.

Die Lehre von der Prädestination, in sofern sie die Verwerfung eines Theils der Menschen zum Gegenstande hat, setzet eine unsittliche Ordnung der Natur voraus.

Denn es wird dadurch behauptet, daß schon die Umstände des Lebens solcher Menschen auf die Art geordnet und zusammen gefügt wären, daß sie nicht anders, als der Seligkeit unwürdig werden könnten. So müßten denn diese Unglücklichen schon nach der Ordnung der Natur Schlachtopfer des Elendes seyn. Wie verträgt sich das aber mit dem Begriffe von einem guten, weisen und heiligen Weltschöpfer und Regierer? Es ist ja eben einer der größten Vortheile, den uns die Lehre von einem Gott in Absicht auf unsere Erkenntniß und Beruhigung verschaffet, daß dadurch das Reich der Natur mit dem Reiche der Zwecke in eine genaue Verbindung gebracht wird! Eben dadurch schließen wir ja, daß die ganze Naturordnung nach den göttlichen Zwecken eingerichtet sey, und mit ihnen zusammen stimme! — Wie sollte nun das Elend eines Theils der Geschöpfe Zweck Gottes seyn? — Daß Gott die Welt nach moralischen Grundsätzen regieret, ist eine Voraussetzung, ohne welche alle Moral wegfällt; denn kann diese mir keine Aussicht auf die Befriedigung meines Bedürfnisses, glücklich zu seyn, verschaffen; so kann sie mir auch nichts gebieten. Daher ist es auch nöthig, daß man den Willen Gottes nicht zum Princip der Vernunftmoral macht; denn auf solche Art bin ich freilich unsicher, was Gott mit der Welt vorhabe. Wie kann ich nach der Vernunft, aus bloßer Spekulation wissen, was der Wille Gottes sey, und worin er bestehe? Ohne die Moral zur Hülfe zu nehmen, bin ich hier auf einem schlüpfrigen Wege, und ringsumher mit Gebirgen umgeben, die mir alle Aussicht benehmen. Wie sehr bin ich in Gefahr, daß mein

Fuß ausgleite, oder, weil meinem Auge ein freier Horizont mangelt, er sich im Labyrinthe verirre!

Die Erkenntniß von Gott muß daher die Moral vollenden, aber nicht erst bestimmen, ob etwas Pflicht für mich sey, oder ob etwas moralisch gut sey! Dies muß ich schon aus der Natur der Sachen, nach der Möglichkeit eines Systems aller Zwecke beurtheilen, und davon so gewiß seyn können, als daß ein Triangel drei Ecken haben müsse. Um aber dieser Überzeugung Gewicht und Nachdruck auf mein Herz zu verschaffen, bedarf ich eines Gottes, der nach eben diesen ewigen unveränderlichen Gesetzen, mich der Glückseligkeit theilhaftig mache, wenn ich auf diese Art ihrer würdig bin. — Eben so ist auch die Erkenntniß von Gott, und seiner Vorsehung, in Ansehung unserer Naturwissenschaft das Ziel, das alle unsere Bemühungen darin krönen muß, aber nicht das Princip, woraus wir jede einzelne Begebenheit, ohne den allgemeinen Gesetzen derselben nachzuforschen, ableiten sollen.

Vierter Abschnitt.

Von der Offenbahrung.

Der Autor definiret die revelationem latius dictam durch significationem mentis divinae creaturis a Deo factam. Allein diese Definition von einer Offenbahrung überhaupt ist angustior suo definito. Eine göttliche Offen-

bahrung muß uns eben sowohl von Gottes Daseyn und Eigenschaften, als von seinem Willen eine überzeugende Erkenntniß verschaffen. Jene müssen die Motive seyn und die Triebfedern, welche mich zur Erfüllung des letztern antreiben. Man kann alle Offenbahrung eintheilen in die äußere und in die innere. Eine äußere Offenbahrung Gottes kann zwiefach seyn, entweder durch Werke, oder durch Worte; die innere göttliche Offenbahrung ist die Offenbahrung Gottes durch unsere eigene Vernunft; diese letztere muß allen andern vorher gehen, und zur Beurtheilung der äußern dienen. Sie muß der Probierstein seyn, woran ich erkenne, ob eine äußere Offenbahrung Gottes sey, und mir Gott anständige Begriffe an die Hand gebe. Denn die Natur selbst kann, wie wir schon oben gesehen haben, mir, ohne daß ich meine Vernunft zu Hülfe nehme, nie einen vollständigen und bestimmten Begriff von Gott geben. Sie lehrt mich zwar, ein oder mehrere Wesen, welche die Welt hervorgebracht haben mögen, fürchten, aber nicht einen Gott, der alle Vollkommenheit hat, ehren und lieben ohne Schmeichelei. Wenn ich nun aber einen solchen Begriff von Gott, als mir die Natur giebt, nämlich von einem sehr mächtigen Wesen (denn als einen gütigen würde ich ihn auf diese Art, wegen des scheinbaren Widerstreits der Zwecke in der Welt, kaum kennen lernen), kurz, wenn ich nicht den Begriff von Gott als einem allervollkommensten Wesen, sondern nur bloß von einem sehr vollkommenen zum Princip der Religion machen sollte; so kann daraus zur Bestätigung und Erweckung einer wahren Moralität wenig oder gar nichts gefolgert werden. Und

was hilft mir dann der ganze Naturbegriff von Gott? Gewiß zu nichts anderm, als wozu ihn die meisten Völker wirklich gebraucht haben, zum Schreckbilde der Phantasie, oder zum Gegenstande einer abergläubischen ceremoniellen Verehrung und einer heuchlerischen Hochpreisung! Aber wenn ich schon, bevor ich mich an eine Physikotheologie mache, durch meine Vernunft belehret worden bin, daß Gott Alles in allem sey; wenn ich nach Erkenntniß der moralischen Gesetze eben diesen Begriff von Gott, als einem solchen, der nach der höchsten Moralität die Welt regieret, einsehen gelernet habe; dann dienet mir die Naturkenntniß trefflich dazu, um meinen reinen Verstandesbegriffen mehr Anschaulichkeit und Eindruck auf sinnliche Menschen zu geben. Nun werde ich auch nicht in Gefahr seyn, mir durch die Natur bloß einen unvollständigen Begriff von Gott zu machen; denn jetzt habe ich schon durch meine Vernunft einen durchgängig bestimmten Begriff bekommen, wonach ich alle Werke dieses Gottes, in sofern er mir darin sich geoffenbahret hat, beurtheilen kann. Eben so setzet auch die Offenbahrung Gottes durch Worte schon eine innere göttliche Offenbahrung durch meine eigene Vernunft voraus. Denn Worte sind doch allemal nur sinnliche Zeichen meiner Gedanken; wie will ich also dadurch zu einem ganz reinen Begriff von Gott gelangen? Hat sich aber meine eigene Vernunft diesen schon aus der Sache abstrahiret; ist sie durch Hülfe der Moral auf einen ganz bestimmten Begriff von Gott bereits gekommen; so habe ich nun eine Norm, wornach ich die Ausdrücke einer göttlichen Offenbahrung durch Worte abmessen und erklären

kann. Selbst bei unmittelbaren Erscheinungen Gottes würde ich doch schon allemal zum Voraus eine Vernunfttheologie haben. Denn wie will ich hier gewiß davon werden, ob mir Gott selbst, oder ein anderes mächtiges Wesen erschienen sey? Ich bedarf dann schon allerdings einer reinen Idee des Verstandes von dem Allvollkommenen, um mich nicht blenden und auf Irrwege leiten zu lassen. So kann demnach alle äußere Offenbahrung Gottes nicht eher recht eingesehen und genutzt werden, als bevor schon eine ganz vollständige Vernunfttheologie unser Eigenthum ist. Aber auf der andern Seite kann jene äußere göttliche Offenbahrung auch zuerst den Menschen veranlassen, auf reine Verstandesbegriffe von Gott zu kommen, und ihm Gelegenheit geben, ihnen nachzuforschen. Eine wörtliche Offenbahrung wird, je länger es dauert, immer gelehrter, ob sie gleich im Anfange ganz einfach war. Denn mit der Zeit wird sie Sache der Überlieferung, es sey durch Worte oder durch Schrift; und dann müssen wenigstens doch immer nur einige seyn, die mit einer ausgebreiteten Gelehrsamkeit bis auf den ersten Ursprung derselben zurück gehen, und die ihre Ächtheit sorgfältig prüfen. Hier bleibet also immer die Vernunftreligion das Substratum und Fundament aller Untersuchung; nach ihr muß der Werth jener wörtlichen Offenbahrung bestimmet werden. Sie wird deshalb vorhergehen, und die Richtschnur jeder andern Offenbahrung seyn müssen!

Es giebt in der rationalen Theologie viele credenda, zu deren Annahme die Vernunft selbst dringt, und welche mit fester Überzeugung zu glauben, eine angelegentliche

Pflicht ist. Das Objekt dieser Erkenntniß — Gott — ist von der Art, daß, weil es alle Grenzen einer möglichen Erfahrung übersteiget, und zur intelligiblen Welt gehöret, hier kein Wissen von ihm statt finden kann. Denn wissen kann ich nur das, was ich selbst erfahre. Es ist auch in Hinsicht auf unsere Moralität sehr gut, daß unsere Erkenntniß von Gott nicht Wissen, sondern Glaube ist; denn auf solche Art kann die Vollbringung meiner Pflicht weit reiner und uneigennütziger seyn. Aber diese Glaubenssachen der Vernunftreligion erstrecken ihre Verbindlichkeit auf das ganze menschliche Geschlecht; denn jede Vernunft muß sie vorzüglich in moralischer Absicht unnachläßlich annehmen, wenn sie solche gleich nicht apodiktisch beweisen kann.

Nun fragt es sich: kann es in einer höhern Offenbahrung auch credenda geben, die, ohne daß meine Vernunft es für nothwendig erkennet, sie zu glauben, dennoch von mir müssen angenommen werden? Die Möglichkeit davon läßt sich nach der Vernunft weder läugnen, noch beweisen. Zuerst kann kein Mensch es für unmöglich halten, daß Gott, um das menschliche Geschlecht zu seiner Bestimmung, zu der höchsten Stufe der für dasselbe möglichen Vollkommenheit zu bringen, demselben in einer höhern Offenbahrung gewisse zur Glückseligkeit nöthige Wahrheiten an die Hand gegeben habe, welche die Vernunft nach ihrer Nothwendigkeit zu ihrer eigenen Ausbildung vielleicht nicht einmal einsehen kann. Denn wer wagt es entscheiden zu wollen, nach welchem Plane, und durch welche Mittel Gott den Menschen zu dem verhelfen will, was

sie nach ihrer Bestimmung seyn sollen! — Aber auf der andern Seite kann meine Vernunft es eben so wenig einsehen, wie etwas für die ganze Menschheit zu ihrer Wohlfahrt nothwendig seyn soll, welches doch nicht in ihrer Vernunft schon lieget, sondern alle Vernunft übersteiget. So urtheilte ein heidnischer Philosoph: Quod supra nos, nihil ad nos. Der Weg, den uns unsere Vernunft vorschreibet, ist, uns durch genaue Erkenntniß und Befolgung alles dessen, was sie selbst von Gott lehret, erst einer höhern Einsicht würdig zu machen, die er uns zur Ergänzung ihrer Mängel verschaffen könnte. Denn bevor ich nicht das, was mir verliehen ist, brauchen und anwenden will; wie kann ich auf noch mehrere Gaben und Geschenke Rechnung machen?

Geheimnisse heißen eigentlich solche Lehren, die nicht publik werden sollen; dann aber auch überhaupt dergleichen Wahrheiten, wovon meine Vernunft nicht einsehen kann, wie sie möglich sind, die sie aber doch aus anderweitigen Ursachen annehmen soll. Es giebt viele Naturgeheimnisse; es giebt auch viele Geheimnisse in der Vernunftreligion; z. B. von der absoluten Nothwendigkeit Gottes, wozu die Vernunft um ihrer selbst willen gedrungen ist, sie zu glauben, oder wo sie, wenn es darauf ankommt, die Möglichkeit davon einzusehen, sogleich ins Stocken geräth. Ferner: daß ein gerechter Gott, der alle Glückseligkeit, welche seine Güte austheilet, nie anders, als nach der Würdigkeit des Objekts, glücklich zu seyn, austheilen kann, den Menschen, welcher, selbst bei seinem besten Bestreben, sich vor dem Richterstuhle des Gewissens noch nicht

dem ganzen moralischen Gesetze adäquat, folglich der Glückseligkeit unwürdig findet, dennoch glücklich machen könne. Hier ist tiefes Stillschweigen unserer Vernunft; denn wenn sie sagt: thue so viel Gutes, als du kannst; so ist solches noch lange nicht zu meiner Beruhigung hinreichend. Denn, wo ist ein Mensch, der da bestimmen könnte, wie viel Gutes er thun kann, oder der so vermessen seyn sollte, zu sagen: Ich habe alles Gutes gethan, was ich gekonnt habe? Auf die Güte Gottes kann ich mich hier nicht verlassen; denn als Richter muß sich meine Vernunft Gott immer höchst gerecht denken, der nach der strengen Heiligkeit die Güte einschränkt, damit sie keinem Unwürdigen zu Theil werde. Was Gott hier demnach für Mittel habe, um mir selbst das zu ersetzen, was mir an Würdigkeit, glücklich zu seyn, abgehet; das ist für meine Vernunft ein undurchdringliches Geheimniß. Genug, es ist meine Pflicht, durch die möglichste Bestrebung dem moralischen Gesetz gemäß zu handeln, und mich eines solchen Mittels erst fähig und werth zu machen. Ob demnach auch in einer Offenbahrung Gottes durch Worte Geheimnisse möglich sind, ist nach dem, was wir bereits gesagt haben, nicht zu läugnen; ob es wirklich dergleichen gebe, gehört nicht mehr für die Vernunfttheologie.

Anhang.

Geschichte der natürlichen Theologie,

nach

Meiners historia doctrinae de uno vero Deo.

Man ist bei Erwägung dessen, was die menschliche Vernunft von jeher von Gott erkannt hat, auf zwei Extreme verfallen, die man denn nach Verschiedenheit seines Systems auch zur Grundlage in der Vernunfttheologie gebraucht hat.

1) Einige haben der Vernunft geradezu alles Vermögen absprechen wollen, etwas Wahres und Zuverlässiges von Gott erkennen zu können.

2) Andere haben ihre Vernunft so hoch gepriesen, daß sie alle dem Menschen nöthige Erkenntniß Gottes aus ihr ableiten wollten.

Jene bedurften alle Augenblicke einer wörtlichen Offenbahrung von Gott, und diese verachteten sie. Beide beriefen sich auf die Geschichte, und beide irrten. Wenn man mit Aufrichtigkeit und unpartheiischem Prüfungsgeiste zu Werke gehet; so wird man finden, daß die Vernunft in der That das Vermögen habe, sich einen moralischbestimmten, und für sie möglichst vollständigen Begriff von Gott zu machen; aber auf der andern Seite auch gestehen müssen, daß aus vielerlei Ursachen dieser reine Begriff von der Gottheit wohl nicht leicht bei irgend einem Volke des Alterthums statt gefunden habe. Hieran war die Vernunft nicht selbst Schuld, sondern die Hindernisse, welche ihr im Wege standen, von ihrer Fähigkeit in dieser Rücksicht Gebrauch zu machen. Sie hat aber auch jetzt bei weitem noch nicht das Recht, darauf stolz zu thun, und vielleicht gar zu glauben, daß sie alles erkennen könne, was den Unendlichen und ihr Verhältniß zu dem Unendlichen anbetrifft. Ist sie redlich und frei von Vorurtheilen, wie viele Mängel und Schwächen wird sie nicht noch jetzt selbst in dem vollständigen Systeme einer ihr möglichen Theologie entdecken? Sie darf sicherlich mit ihrer Erkenntniß von Gott nicht prahlen, und muß, wenn ihr in einer höhern Offenbahrung hellere Einsichten über ihr Verhältniß zu Gott bekannt gemacht werden, dieselben, statt sie zu verwerfen, vielmehr mit Dank annehmen, und benutzen. Es ist wahr, der moralische Begriff, den uns die Vernunft von Gott giebt, ist so einfach und für den gemeinen Menschenverstand so einleuchtend, daß gewiß nicht eben viel Kultur dazu gehöret, um an einen obersten Weltregierer

zu

zu glauben; es ist auch nöthig, daß eine Erkenntniß, die das ganze Menschengeschlecht interessiret, für alle Menschen faßlich sey; aber man müßte auch die Verirrungen des menschlichen Verstandes wenig kennen, wenn man im Ernst behaupten wollte, daß dieser Begriff von Gott vor allen Mißdeutungen und Verunstaltungen einer spitzfindigen Spekulation sicher wäre, und daß es daher unnöthig sey, ihn durch eine, scharfes und tiefes Nachdenken erforderliche, Kritik aller spekulativen Vernunft vor aller Verderbniß sicher zu halten. — Die vornehmste Ursache, warum selbst unter Griechen und Römern der Begriff von Gott so verderbt war, lag darin, daß sie von der Moralität wenig Reines und Sicheres wußten. Sie hielen ihre Pflicht nur gemeinhin für eigenen Vortheil, wobei doch aller wahre moralische Werth der Handlungen wegfällt, oder wobei die Schönheit und Größe der Tugend auf bloßes Gefühl gegründet, aber nicht das Princip selbst, welches eine freie Vernunft sich zu einer unveränderlichen Norm und Bedingung aller ihrer Verbindlichkeiten macht, bestimmt und festgesetzet ward. Daher kannten sie auch kein moralisches Bedürfniß, das einen allervollkommensten Weltgesetzgeber mit der äußersten Strenge postulirt! — Sie nahmen bloß in spekulativer Hinsicht, um die Reihe der Ursachen und Wirkungen zu schließen, eine oberste Ursache an. Da aber die Natur immer nur auf mächtige und verständige Urheber, nie aber auf Einen, der alle Realität hat, führen kann; so geriethen sie in den Polytheismus, der bei solchen bloßen Naturbegriffen ins Unendliche konnte vervielfältiget werden. Und wenn denn auch Einige, um mehrerer Harmonie willen,

nur eine einzige Weltursache annahmen; so war dieses im Grunde doch nur ein deistischer Begriff, weil sie sich auf diese Art nur einen obersten Urquell von allem, nicht aber einen höchsten moralischen Urheber und Regierer der Welt dachten. Denn im Grunde hatten alle jene Völker des Alterthums gar nicht einen solchen Begriff von Gott, der zum Fundament der Moral hätte gebraucht werden können. Darin hat Meiners wohl recht; aber wenn er glaubt, daß sie deswegen nicht zu einem solchen Begriffe hätten kommen können, weil dieser schon sehr große Kultur und wissenschaftliche Kenntniß erfodert; so kann solches wohl unmöglich von dem einfachen moralischen Begriffe Gottes selbst gesagt werden. Denn nichts kann ja beinahe leichter seyn, als sich ein oberstes Wesen über Alles zu denken, das selbst Alles in Allem ist. Weit schwerer ist es, die Vollkommenheit zu theilen, und einem Wesen diese, dem andern jene Vollkommenheit beizulegen, weil man dann nie weiß, wieviel einem jeden für sich gegeben werden solle. Wenn man es aber davon verstehet, daß, um diesen Begriff auch von der Seite der Spekulation zu sichern, schon Kenntniß und ein durch Wissenschaft geübtes Nachdenken dazu gehört; so muß man solches zugeben. Dies war aber auch nicht eher nöthig, als bis der menschliche Wille und Scharfsinn anfing, sich darüber in Spekulation zu versteigen, wozu denn doch auch Kultur erfordert wurde. Die Aegypter hatten von Gott nur den Begriff des Deismus, oder vielmehr den abscheulichsten Polytheismus. Es ist überhaupt ein Vorurtheil, das man nach den Sagen des Herodots eingerichtet hat, zu glauben, als ob alle Wissenschaft und

Kultur aus Aegypten auf die Griechen gekommen wäre, da vielmehr die Lage und Beschaffenheit des Landes, die Tyrannei ihrer Pharaone, die Usurpation ihrer Priester dieses Volk zu einem finstern, melancholischen und unwissenden Haufen bilden mußten. Es ist auch ganz unerweislich, daß die Aegypter in irgend einer nützlichen Kenntniß andere damalige Völker übertroffen hätten; man müßte denn Wahrsagung und Traumdeuterei dahin rechnen. Vielmehr mußte, da ihr Land bevölkert und bewohnbar gemacht wurde, schon unter den Menschen manche Wissenschaft vorhanden seyn, als Geometrie, weil ohne dieselbe bei jährlichen Überschwemmungen des Nils alles Eigenthum würde aufgehöret haben. Überdem waren ihre Priester die wahren Monopolisten aller etwanigen Künste, die sie noch haben mochten, und diese ließen solche nie gemeinnützig werden, weil sonst ihr Ansehen und ihre Habsucht Schiffbruch gelitten haben würde. Es berichten uns auch die glaubwürdigsten Geschichtsschreiber der alten Welt, wann und welche Wissenschaften von den Griechen sind erfunden worden, und darunter findet man gerade diejenigen, von welchen man den Wahn hat, daß die Aegypter sie ihnen mitgetheilet hätten.

Die Thieranbetung läßt sich wohl noch, was ihren Ursprung betrifft, auf eine leidliche Art erklären. Vielleicht waren diese Thiere im Anfange bloße Wappen der Städte, die sich eine jede zum Unterschiede von der andern wählte, und die sie in der Folge beibehielt, aber zuletzt, vom Aberglauben geblendet, für Schutzgötter annahm und anbetete. Bei ihnen trifft es auch gar nicht ein, was Hume in seiner natürlichen Religion sonst mit ziemlicher Richtigkeit

vom Polytheismus sagt, daß nämlich derselbe tolerant sey. Denn weil unter ihnen eine Stadt oft einen Schutzgott hatte, welcher dem andern gerade entgegen gesetzet war, z. B. die eine den Hund, die andere die Katze; so waren sich eben deswegen die Einwohner auch feind. Denn sie glaubten, daß die eine Gottheit immer der andern ins Gehäge gehe, und sie an manchem Guten hindere, was sie sonst ihren Clienten geben würde. — Die Griechen und andere waren gegen die übrigen heidnischen Völker tolerant genug, und unter sich gewiß auch; denn sie fanden in den Gottheiten der andern ihre eigenen, nur mit veränderten Namen, weil sie größtentheils dieselben Eigenschaften hatten. Aber eben daher kam der entsetzliche Haß aller Heiden gegen die Juden, weil die Gottheit dieses Volks sich über alle erhob, und, ihrem Wesen und Willen nach, mit ihnen keine Gemeinschaft haben konnte. Also war es auch natürlich, daß der Monotheismus, oder vielmehr die Juden, welche ihn hatten, so intolerant gegen alle Heiden waren.

Die Perser, Indianer, und andere heidnische Völker des Alterthums, hatten eine weit erträglichere Theologie, als die ägyptische war. Zwar beteten sie auch mehrere Götter an; aber der Begriff, den sie sich von ihnen machten, war doch einigermaßen des Gegenstandes würdig, wenn gleich sehr corrumpiret. Überhaupt aber muß man gestehen, daß wohl beinahe alle jene Völker sich über ihren sämmtlichen Götzen noch eine oberste Gottheit, wenigstens dunkel, dachten, allein bloß als Urquell, aus welchem Alles, selbst die Untergottheiten, entsprängen, der aber für sich um die Welt ganz unbekümmert wäre. Dieses ist auch noch jetzt die Vor-

stellung, welche sich die Heiden von Gott machen. Es war auch ganz natürlich, daß, da sie ihre Begriffe von Gott nur aus der Welt abstrahirten, sie, nach der Analogie der Natur, ihn für eine fruchtbare Ursache ansahen, aus der alles hervorgeflossen wäre.

Unter den Griechen finden wir nicht eher eine natürliche Theologie, als um die Zeit der sogenannten sieben Weisen. Aber lange noch waren ihre Begriffe ebenfalls nur deistisch, bis endlich Anaxagoras und Sokrates Gott zum Fundament der Moral machten. Nun war aber auch schon die Moral selbst auf sichere Principien gegründet; daher war es leicht, einen moralischen Begriff von Gott festzusetzen, den einzigen, der für die Menschheit nützlich, und wahrhaftig brauchbar ist. Sobald man aber diesen Gott auch als Princip der Natur erkennen, und die Spekulation an ihm versuchen wollte; so gerieth man wieder auf Abwege. Plato und Aristoteles behielten zwar den reinen und moralisch bestimmten Begriff von Gott, weil sie ihn nur zum Behufe der Moral anwandten; aber Epikur und andere, welche auch die Naturwissenschaft auf ihn gründen wollten, kamen dabei so ins Gedränge, daß sie dadurch alle Moralität beinahe aufgaben, oder sich doch in Zweifelsucht verloren. Denn wie viele Kenntnisse und Behutsamkeit waren ihnen hier nöthig, um beides mit einander zu vereinigen, und durch den scheinbaren Widerstreit der Zwecke in der Welt sich nicht irre machen zu lassen! Doch muß man gestehen, daß Epikur seine Begriffe von der Gottheit, da er sie bloß in spekulativer Absicht faßte, aus diesem Gesichtspunkte betrachtet, noch ziemlich rein bewahret habe. Aber der größte

Nutzen davon ging für ihn und seine Schüler verloren; denn als Triebfeder zur Moral konnten sie einen solchen Gott nicht brauchen. Die Stoiker hatten wohl die reinsten Begriffe von Gott, und wandten sie auch in praktischer Absicht an. Doch konnten sie sich nicht soweit erheben, ihn als einen Weltschöpfer anzusehen. Denn wenn sie gleich das Wort creator von ihm brauchen; so verbanden sie, genau betrachtet, doch nur den Begriff eines Architekts damit. Sie nahmen noch immer eine gleich ewige Materie an, woraus Jupiter, mit welchem Namen sie nicht den poetischen Donnergott, sondern die höchste Gottheit über alles bezeichneten, die Dinge in der Welt gebildet und eingerichtet habe. Wenn man ihnen aber Schuld giebt, daß sie eine Nothwendigkeit der Dinge in der Welt und ihrer Veränderungen behauptet hätten; so thut man ihnen Unrecht; denn sie unterschieden Fatum sorgfältig von Nothwendigkeit, und verstanden darunter nichts anders, als die göttliche Regierung und Vorsorge. Aber um den höchst vollkommenen Gott wegen alles Übels und Bösen, das sich in der Welt findet, zu rechtfertigen, schoben sie die Schuld davon auf die Untauglichkeit der Materie, die zu den obersten Absichten des Architekts nicht allemal hätte gebraucht werden können.

Wie glücklich sind wir, daß beides, weder moralisches, noch physisches Übel, unsern Glauben an einen Gott, der nach moralischen Gesetzen die Welt regieret, erschüttern kann!

Staats-Bibliothek Bamberg

Berichtigungen.

Seite	Zeile	
4	14	v. u. lies wo st. wie.
16	3	v. u. l. abschreckende st. abscheuliche.
31	11	v. o. l. noch st. nicht.
34	6	v. o. l. Allgenugsamkeit st. Allgenügsamkeit.
37	12	v. o. l. dem st. den.
50	12	v. u. l. nun st. nur.
53	1	v. o. l. abgeleitet st. abgleitet.
60	4	v. u. l. Schritte st. Schritt.
75	1	v. u. l. anthropomorphistisch st. anthropomorphitisch.
92	2	v. o. l. aufhebe st. aufheben.
92	6	v. u. l. zukomme st. zukommen sollte.
92	12	v. u. l. stellt st. stelle.
95	1	v. o. l. abgesondert st. abgesondeet.
97	1	v. o. l. alle st. Alle.
98	2	v. o. muß das Komma nach aber stehen.
138	12	v. u. l. gar st. zwar.
178	10	v. o. l. wieder st. wider.

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Kant, Immanuel,

Immanuel Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre

Leipzig 1817

Bamberg, Staatsbibliothek -- Ph.o.653
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11760836-5